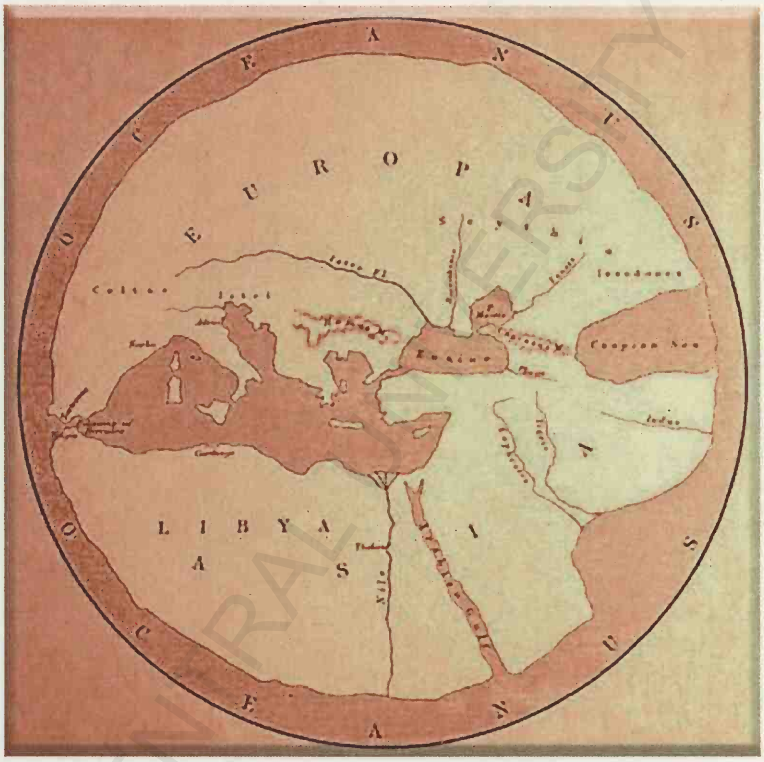
Camelia Florela Voinea

O ISTORIE A DECIZIEI



Imaginarul decizional antic

Vol. I

ARS DOCENDI 2009
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

III 89.575
vol. 1
BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Camelia Florela VOINEA este în prezent conferenţiar universitar la Facultatea de Ştiinţe Politice a Universităţii din Bucureşti. A absolvit Liceul "Mihai Viteazul" şi apoi Facultatea de Automatică şi Calculatoare a Politehnicii din Bucureşti. A urmat studii doctorale în Informatică la Universitatea de Stat din Milano (Italia), în Ştiinţe Cognitive la Universitatea de Stat din New York la Buffalo (U.S.A.) şi în Computer Science la Universitatea Liberă din Bruxelles (Belgia). Doctor în Informatică Aplicată, Universitatea „Dunărea de Jos" din Galaţi (1997).

Între 1990 şi 2001 a elaborat cercetări în domeniul agenţilor artificiali ca expert invitat de Laboratorul de Informatică al Universităţii Paris-Sud (Franţa, 1990), Departamentul de Ştiinţe Informatice al Universităţii din Torino (Italia, 1991), Laboratorul de Robotică al I.D.S.I.A. din Lugano (Elveţia, 1993), Şcoala de Computer Science a Universităţii Carnegie-Mellon din Pittsburgh (U.S.A., 1994), Departamentul de Computer Science al Universităţii din Aarhus (Danemarca, 2001) şi Institutul GMD din Bonn (Germania, 1996-2001).

A publicat, în calitate de autor, volumele *Agenţii Artificiali Autonomi* (1999) şi *Noile Tehnologii Informatice* (2001). Volume elaborate în colaborare: *Decizia: O formulă interdisciplinară. Elite, mentalităţi, gen şi modelare în decizia politică* (2007), Camelia Florela Voinea (editor coord.), Jonathan Scheele, Georgeta Ghebrea, Caterina Preda şi Alexandra Petrescu, Editura Universităţii din Bucureşti, *Decizia Politică: O formulă interdisciplinară. Mentalităţi şi modelare*, (2007), Camelia Florela Voinea (coord.), Jonathan Scheele, Caterina Preda şi Alexandra Petrescu, Editura Paralela 45.

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAŞI
III 33.575

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Camelia Florela Voinea

573659

O ISTORIE A DECIZIEI

Imaginarul decizional antic

Vol. I

573660

ALE

467172
B.C.U. IASI

ARS DOCENDI 2009
UNIVERSITATEA DIN BUCUREŞTI

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editor: Ioan Crăciun

Tehnoredactare: Cristian Dinu, Iulian Nazâru

Imaginea de pe Coperta I: *World according to Hecataeus* (6th century B.C.), imagine aflata in *Index of Ancient Maps*, arhivă cartografică publică accesibilă *online* la adresa: http://www.henry-davis.com/MAPS , accesată la 30 mai 2007

Editura ARS DOCENDI – Universitatea din Bucureşti
Editură cu profil academic şi cultural, recunoscută de
CONSILIUL NAŢIONAL AL CERCETĂRII
ŞTIINŢIFICE DIN ÎNVĂŢĂMÂNTUL SUPERIOR
Şos. Panduri 90, sector 5, Bucureşti
Tel./Fax: +4 021 410 25 75
E-mail: arsdocendi@yahoo.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

VOINEA, CAMELIA FLORELA

O istorie a deciziei / Camelia Florela Voinea. - Bucureşti : Ars Docendi, 2009-

vol.

ISBN 978-973-558-419-1

Vol. 1: Imaginarul decizional antic. - 2009. - Bibliogr. - Index. - ISBN 978-973-558-417-7

159.947.224

Copyright © Universitatea din Bucureşti - Editura Ars Docendi, 2009

Tipărit la Tipografia Editurii ***Ars Docendi***

Printed in *Romania*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1 9.IUL. 2010

CUPRINS

Notă 7

Introducere 12

§1. *Abordarea* 16
§2. *O problemă de identitate conceptuală* 16
§3. *Imaginarul cosmogonic milesian: multiplicitate şi diversitate* 25
§4. *Regula platoniciană* 29
§5. *Multiplele semnificaţii ale fiinţei şi alegerii la Aristotel* 31
§6. *Decizia: Doar* raţiune*?, Doar* emoţie*? sau:* Şi raţiune - şi emoţie? 36
§7. *Rolul emoţiei în structura decizională* 41

Prima Parte: Imaginarul miscarii la pre-socratici 45

Despre elementul primordial 55
I. Apă, *apeiron* şi aer 59
II. *Numărul* pitagoreic şi *Unul* parmenidean 69
III. *"Nous"* şi *"homoiomeriile"* 79
IV. Focul, elementele şi atomii 85

Despre principiul mişcării 103
V. Principiul generării tuturor lucrurilor şi Decizia generativă 111
VI. Imaginarul separării originale şi ipostazele materiale ale deciziei 123
VII. Despre *ireversibilitate*, după Heraclit 145
VIII. Binomul antitetic şi Diferenţa 155

A Doua Parte: Imaginarul geometric platonician 171

Despre constructul decizional 177
IX. Nisipul conceptual şi ţărmurile unui ţinut geometric 179
X. Constructul decizional şi imaginarul geometric platonician 185
XI. Formulele geometrice ale perfecţiunii platoniciene 213
XII. Disoluţia imaginarului geometric platonician 233

Index bibliografic 235
Index de nume 243
Index de termeni 247

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Părinţilor mei,
care au ales să-mi citească primele poveşti dintre legendele Olimpului şi
mi-au aşezat în mână primele cărţi despre antichitatea greacă.

Profesorilor şi mentorilor mei:
Florica Roşiianu, Paula Littman şi
Adrian Vernescu din Liceul "Mihai Viteazul" din Bucureşti,
Gheorghe Vlădescu, din ultima clasă de gimnaziu,
Octavian Stănăşilă şi Vlad Ionescu de la Politehnica din Bucureşti,
Alberto Bertoni şi Danielle Mundici de la Universitatea din Milano,
Gianfranco Balbo şi Simona Ronchi della Rocca de la Universitatea din Torino,
Severin Bumbaru de la Universitatea "Dunărea de Jos" din Galaţi,
Tom M. Mitchell de la Universitatea Carnegie-Mellon, Pittsburgh,
Brian Mayoh de la Universitatea din Aarhus,
Walter A. Freeman de la Universitatea Berkeley, California,
şi
Nicolae Manolescu de la Universitatea din Bucureşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Notă

Varianta inițială a acestei lucrări a fost începută în anii 1992-1993, în timpul studiilor doctorale la Universitatea din Milano. Îmi amintesc acum cu plăcere că am petrecut zile și săptămâni întregi în monumentala sală a Bibliotecii Universității din Milano, la Biblioteca Ambrosiana și la Biblioteca Universității din Torino. Am studiat cu atâta pasiune încât am strâns mult mai mult material decât ar fi fost necesar unui raport de cercetare doctorală, astfel încât, trebuind să mă rezum la o detaliere strictă, referitoare la tematica lucrării mele doctorale, am păstrat restul studiilor într-un dosar (poate pentru că documentarea însăși mă fascinase la fel de mult ca și conținutul operelor studiate, dar și pentru că legendele mitologiei antice grecești și epopeile homeriene reprezentaseră primele mele pasiuni de lectură, copil fiind). Primele note și studii din această perioadă utilizează în principal traducerile în limba engleză ale lui B. Jowett din Platon și pe cele ale lui W.D. Ross din Aristotel, care reprezintă referințele de bază în primul volum, dar, mai ales, în cel de-al doilea volum al acestei Istorii.

Ulterior, am reluat cercetarea și studiul anticilor la Institutul de Științe Cognitive, organizat sub patronajul Universității de Stat din New York la Buffalo, unde am avut o bursă de studii doctorale în 1994, la Universitatea Carnegie-Mellon și la Institutul M.I.T. unde am fost în excursii de studiu. Pe lângă studiul doctoral în domeniul inteligenței și vieții artificiale, aici am studiat și alte lucruri care mă pasionau de mai multă vreme și la care începusem să lucrez în mod sistematic: am avut șansa să lucrez în mare parte cu textele autorilor moderni de limbă engleză sau cu opere ale autorilor moderni europeni care fuseseră

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

traduse în limba engleză. Din această perioadă datează notele la textele operelor lui Zeller şi Burnet, care au constituit sursa principală a traducerilor fragmentelor din pre-socratici. Din acest motiv, lucrarea păstrează şi în varianta actuală o mare parte din fragmentele ionienilor în variantele în limba engleză preluate din aceste traduceri. După revenirea la Milano, în iarna 1994-1995 am elaborat o primă variantă completă a textului lucrării, în care am inclus, între sursele principale, şi traducerile in limba italiană ale lui Reale din Platon apărute între timp în colecţia editată la Rusconi Libri din Milano.

O a doua variantă a lucrării a fost elaborată între 1995-1997 pe durata studiilor doctorale desfăşurate, începând din toamna lui 1995, la Universitatea Liberă din Bruxelles, unde am adăugat la corpul iniţial al lucrării noi studii despre perioada post-aristotelică, a Imperiului Roman, perioada timpurie a Evului Mediu şi perioada scolastică până la Toma d'Aquino inclusiv, pe care însă nu le-am introdus în aceste două volume, ele constituind deja corpul volumelor următoare ale Istoriei deciziei. Chiar şi aşa, lucrarea era în continuare doar în stadiul de proiect şi, la un moment dat, îmi părea că aşa va rămâne. Mult timp după asta, am păstrat aceste note, dar parcă îmi lipsea ceva ca să pot încheia acest proiect.

L-am reluat abia zece ani mai târziu, dar între timp pe Internet apăruseră o mulţime de proiecte de publicare a textelor vechi, rare şi inestimabile ca valoare. O bună parte din ceea ce studiasem în bibiotecile milanese, torineze, belgiene, franceze şi americane – aproape toate textele anticilor şi ale comentatorilor lor, atât antici, cât şi moderni, în traduceri în mai multe limbi – am regăsit de atunci, cu o imensă plăcere, pe web. Aşa se face că am lucrat cu textele publicate pe web în cadrul unor ample proiecte europene cum sunt Hanover Historical Texts Project (Universitatea din Hanovra, Germania) şi MacTutor History of Mathematics (Universitatea St. Andrews, Scoţia), şi proiecte americane cum sunt The Internet Classics Archive (M.I.T.),

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Jacques Maritain Center, (Universitatea Notre Dame) sau Perseus Digital Library Project (Universitatea Tufts) şi altele pe care le menţionez în indexul bibliografic. Toate aceste traduceri redate spaţiului public virtual al lecturii au însemnat, în ce mă priveşte, o gură de oxigen şi, deşi cunosc Internetul, prin prisma profesiei mele de bază, de la litera programelor din care este făcut şi pe care le predau studenţilor mei de atâţia ani, deşi îi cunosc tarele şi, mai ales, îi cunosc puterea malefică pe care o are atunci când este folosit în scopuri care scapă oricăror valori ale cunoaşterii şi civilizaţiei, n-am fost niciodată mai încântată să văd că, de fapt, îşi poate păstra condiţia pentru care a şi fost creat – aceea de a fi cea mai eficientă cale de cunoaştere a valorilor universale ale textelor care ne-au încântat, poate, copilăria, care ne-au marcat educaţia ca adolescenţi şi care ne-au adus marea cunoaştere ca adulţi şi profesionişti ai educaţiei universitare, academice sau ai altor domenii.

Pe de altă parte, nu puteam să nu includ între resursele principale traducerile "de suflet" care mi-au încântat adolescenţa şi în spiritul cărora mi-am format, de fapt, cunoaşterea despre filosofii antichităţii greceşti: ampla operă de traducere a dialogurilor lui Platon din anii '80, îndrumată de Constantin Noica si realizată de tinerii, pe atunci, Gabriel Liiceanu, Andrei Cornea sau Petru Creţia. În ultimii câţiva ani, m-a bucurat enorm să găsesc, în editurile româneşti, în limba română, noi traduceri din antici sub semnătura lui Andrei Cornea, să regăsesc reeditările unor vechi traduceri ale lui Constantin Noica, Traian Brăileanu şi El. Bezdechi sau să descopăr alte traduceri din antici sub semnăturile Mariei-Cristina Andrieş sau Alexander Baumgarten.

Aceste două volume păstrează savoarea întâlnirilor pe textele anticilor cu toţi aceşti traducători de mare fineţe stilistică, lingvistică, istorică şi filosofică. Poate, din acest motiv, resursele documentare utilizate pot părea redundante. În realitate, dincolo de abordarea,

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

uneori, comparativă pe care o are acest studiu, am ajuns la concluzia că textele anticilor trebuie păstrate şi redate în limba în care au fost traduse, fie că este vorba de engleză, germană, italiană, română sau franceză, pentru că fiecare traducere are propriul ei ritm, propriul ei tezaur lingvistic şi propriul farmec. Acesta este motivul pentru care fragmentele din antici sau din comentatorii acestora sunt uneori redate în originalul unei traduceri sau a alteia, având în vedere că autorii acestor traduceri au semnat, adesea, cele mai strălucite opere de redare a semnificaţiilor, uneori aproape inexprimabile, ale textelor vechilor filosofi antici greci. Pe alocuri, există totuşi câteva fragmente pe care am îndrăznit să le dau în traducere proprie, mai mult pentru a sublinia un aspect sau altul, pur tehnic, legat de tematica imaginarului deciziei pe care o tratează aceste două volume. Îi rog, de acum, pe cititorii acestor volume să le acorde îngăduinţă, pentru că rostul lor este doar acela de a extrage sau de a evidenţia din textele vechi – semnificaţiile noastre, ale celor care astăzi privim decizia ca pe un dat "firesc" al naturii umane şi al societăţii.

Şi pentru a recupera sensurile prime ale gândirii anticilor asupra alegerii, ca fenomenologie a individualităţii conştiente şi raţionale, şi asupra deciziei, ca fenomenologie a materiei în transformare, dar si a societăţii în ansamblul evoluţiei sale, privită pe anumite etape istorice, aceste două volume îşi propun tocmai recuperarea semnificaţiilor profunde, oarecum pierdute sau rarefiate, ale deciziei ca mecanism al mişcării acestei lumi.

Camelia Florela Voinea
Bucureşti,
1 Octombrie 2008

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Introducere

O istorie a deciziei nu ar putea să aleagă alt punct de început decât pe cel al cosmogoniilor ioniene. Poate că această alegere ar putea stârni mirare. Şi poate că mirarea ar fi îndreptăţită, căci punctul ales pare să nu aibă nici o legătură cu decizia. Dar asta nu este decât o părere...

Pentru că, dacă este un punct care are cu adevărat rost într-o istorie a deciziei, atunci acest punct nu se poate găsi decât în filosofia pre-socraticilor, acolo unde, pentru prima dată, materia primordială s-a separat şi a dat naştere lumii. Iar această separare originară a însemnat, de fapt, prima... decizie. Şi cum decizia este considerată, prin excelenţă, apanajul unei raţiuni, atunci desigur, perspectiva de mai sus ar ridica şi primul semn de întrebare: ce înţelegem, atunci, prin decizie?

Istoria pe care o creionăm nu este decât una dintre traiectoriile istorice ale ideilor care au orientat concepţiile şi gândirea diferitelor epoci asupra deciziei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

§1. Abordarea

Abordarea pentru care am optat în desenarea acestei traiectorii istorice este una conceptuală, iar perspectiva majoră asupra deciziei este una esențial procedurală, deşi textul face dese şi, uneori, destul de ample referințe şi la perspective descriptive sau normative asupra deciziei. Mai mult chiar, această perspectivă procedurală nu putea să rămână în afara contextului istoric al fiecărei epoci. Din acest motiv ea identifică şi asociază diferitelor concepții asupra deciziei şi influențele provenite din sfera gândirii politice, sociale şi economice, uneori ale gândirii estetice, alteori ale gândirii matematice asupra deciziei din toate epocile studiate.

Abordarea noastră nu încearcă să dea o definiție, ci să regăsească definiții ale deciziei în concepțiile filosofice, sociale şi politice ale fiecărei epoci sau şcoli de gândire studiate. Asta a însemnat o căutare aprofundată în istoria ideilor care au marcat destinul conceptual al noțiunii de decizie de la registrul imaginarului mitologic antic şi până la teoriile complexe actuale. Această căutare a fost orientată după un număr de criterii dispuse în patru categorii, criterii care privesc elementele constitutive, descriptive sau structurale ale fenomenului decizional în ansamblul lui: (i) imaginarul decizional, componentele sale conceptuale şi semnificațiile sale ideatice şi pragmatice; (ii) elementele constitutive fundamentale ale concepției decizionale de tip moral: dorința, pasiunea şi rațiunea în accepțiunile lor platoniciene, aristotelice, augustiniene, tomiste, moderne şi postmoderne; (iii) elementele constitutive ale structurii decizionale clasice: *alternativele, actorul, criteriile, acțiunea şi scopul;* (iv) elementele constitutive ale gândirii decizionale: *mişcare, acțiune, interacțiune, stare, timp* şi *context*.

Într-o astfel de istorie a semnificațiilor şi a conceptelor care s-au cristalizat în gândirea filosofică, socială sau politică a diferitelor epoci, era firesc să începem de la registrul imaginar. Primul volum prezintă

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

componentele imaginarului antic grec al cosmogoniilor care devin, mai târziu, atributele esențiale ale deciziei: materia primordială și principiul mișcării.

Premisele de la care pleacă analiza imaginarului cosmogonic aparțin celor trei perspective asupra deciziei propuse în acest prim volum: (1) perspectiva milesiană a materiei în mișcare care fundamentează premisa generativă; (2) perspectiva platoniciană a armoniei dintre cele două registre ale ființei – cel etern și absolut al ideii și cel trecător al realității sensibile – care fundamentează premisa superiorității raționalității în triada platoniciană fundamentală a ființei: "dorință-pasiune-rațiune", și (3) perspectiva aristotelică a primatului senzației în raport cu cunoașterea și intelectul, care fundamentează premisa întâietății dorinței și a emoțiilor asociate acesteia în inițierea mișcării și, implicit, a deciziei ca mecanism al mișcării.

Există câteva paradigme care pot fi descifrate în gândirea filosofică a pre-socraticilor care își găsesc astăzi un corespondent în gândirea decizională:

În primul rând există, la milesieni, o paradigmă a gândirii în termenii principiilor conflictuale. Vom numi aceasta paradigmă – "paradigma principiilor conflictuale" sau "paradigma generativă".

În al doilea rând există, la eleați și, în special, la Parmenides, și mai târziu la Socrates și la Platon, o paradigmă a gândirii decizionale în termenii valorilor de adevăr sau în termenii valorilor morale. Vom numi această paradigmă a reacției umane în raport cu valori de adevăr sau morale conflictuale – "paradigma reacției față de valori conflictuale" sau "paradigma deciziei după criterii axate pe valori absolute".

În al treilea rând există în gândirea aristotelică o paradigmă a gândirii decizionale în termenii mișcării. Vom numi această paradigmă a gândirii individului ca reacție în raport cu efectele conflictuale ale propriilor acțiuni – "paradigma reacției față de efecte conflictuale" sau

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

"paradigma deciziei după criterii axate pe valori relative sau utile".

Aceste paradigme ale reacției față de repere conflictuale presupun o anumită conceptualizare prealabilă: inițial, la nivelul gândirii despre mișcare pe care o întâlnim la milesieni și ulterior, la nivelul gândirii despre ființă, pe care o întâlnim, alături de cea despre mișcare, dar într-un fel diferențiat, la Platon și la Aristotel. Aceste paradigme sunt definitorii pentru apariția gândirii decizionale și pentru definirea deciziei.

Ceea ce ne propunem prin asta este o lectură în cheie procedurală a concepțiilor cosmogonice ale vechilor filosofi greci. Această lectură a pre-socraticilor și a lui Platon și Aristotel este menită să regăsească vechile concepții asupra deciziei, vechea gândire decizională și, mai ales, felul în care o concepție sau alta asupra deciziei se leagă de concepțiile asupra ființei, existenței, cunoașterii și mișcării.

Rostul acestei rememorări este dublu. Pe de o parte, el stă în faptul că fiecare epocă a invocat o anumită tradiție conceptuală și a construit teorii asupra deciziei care au marcat gândirea politică, socială sau economică. Pe de altă parte, putem construi astfel o punte de legătură între vechile concepții decizionale antice și cele postmoderne, care se axează pe accepțiunea generativă a deciziei. Fără o legătură cu imaginarul decizional pre-socratic, nu putem înțelege rădăcinile conceptuale ale gândirii decizionale postmoderniste.

Mai mult de atât, regăsind rădăcinile pre-socratice ale gândirii decizionale, putem realiza că unitatea gândirii decizionale în toate paradigmele sale – antice, medievale, moderne și postmoderne – stă în necesitatea identificării unei continuități între imaginarul decizional antic și imaginarul decizional postmodern, între conceptul antic de decizie și cel actual. Fără să cunoastem și să înțelegem gândirea și imaginarul antic al cosmogoniilor ioniene, al teoriilor pre-socratice despre materie, mișcare, ființă și existență, ne-ar fi greu să înțelegem de

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ce postmodernitatea a găsit în decizie un mecanism generativ şi de unde i-a venit această idee, de ce concepţiile şi teoriile asupra deciziei se împart şi astăzi în raţionale şi emoţionale şi ce le uneşte, dacă există, până la urmă, ceva care le-ar putea uni sau nu.

Toate aceste întrebări şi problematici dezvăluie nu atât subiectele de cercetare asupra deciziei, cât, mai degrabă, o anumită nebulozitate în sfera conceptuală a acestor preocupări. Pentru că astfel de preocupari sistematice – există. De altfel, decizia face, de câteva secole, obiectul unor teorii care astăzi sunt reunite şi poartă chiar acest titlu: *teoria deciziei*.

Şi atunci, dacă cineva ar dori să cunoască temeiurile apariţiei şi istoria gândirii decizionale, ar trebui să găsească în mod firesc toate aceste lucruri în istoriile asupra teoriei deciziei. Cele care ar trebui să fie, măcar într-o oarecare măsură, astfel de istorii. Pentru că, în paginile de teoria deciziei, prea puţine dintre ele conduc cercetările înapoi, pe firul istoriei, pentru a descifra începuturile şi paradigmele gândirii decizionale. Ele se opresc la paradigma modernităţii asupra raţionalităţii deciziei şi dacă merg înapoi pentru a căuta rădăcinile filosofice ale acestei paradigme, căutările lor se opresc la filosofia morală antică greacă, căutând în operele lui Platon şi Aristotel – ca în reperul cel mai îndepărtat la care par să poată ajunge în timp – temeiurile gândirii decizionale moderne şi contemporane[1].

[1] Deşi nu este o lucrare despre decizie, volumul de studii al Z. Petre, *Cetatea greacă: între real şi imaginar*, aduce, într-o manieră remarcabilă, subiectul deciziei în analiza epocilor care au precedat atât concepţia politică platoniciană, cât şi pe cea aristotelică, investigând atât tematica formelor geometrice, cât şi a mişcării ca temeiuri conceptuale ale formulelor deciziei politice la vechii greci. Astfel de lucrări sunt destul de rare, atât în decursul istoriei, cât şi în contemporaneitate, iar dacă ating, într-un fel sau altul, subiectul deciziei (politice, sociale, economice, ş.a.) şi al istoriei sale conceptuale, acest lucru se întâmplă, de obicei, la gânditorii iluminişti cum este Thomas Hobbes, care în *De Cive*, invocă tradiţia celor Şapte Înţelepţi şi pe Socrate într-o scurtă privire istorică asupra conceptelor de actiune, mişcare sau cauză, sau David Hume, în al cărui *Treatise of Human Nature* (1739-40), Cartea a II-a, despre *Pasiuni*, face trimiteri la Platon. La autorii moderni referinţele de acest tip sunt şi mai

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lucrurile par pe deplin justificate până la un punct şi anume până acolo unde se poate înţelege că întreaga teorie actuală a deciziei se sprijină pe teoria alegerii raţionale ca pe o teorie fundamentală unică.

Ori lucrurile nu stau de loc aşa. Teoria Deciziei are astăzi ca fundament o serie întreagă de alte teorii disciplinare şi interdisciplinare care nu numai că sunt separate de teoria modernă a alegerii raţionale, dar constituie teoriile alternative ale deciziei descoperite de postmodernitate: teoriile cibernetice ale controlului decizional, teoriile economice ale raţionalităţii limitate sau teoriile complexe asupra deciziei. Mai mult, teoriile asupra deciziei se împart astăzi, în funcţie de domeniul disciplinar pe a cărui cercetare fundamentală se bazează, în teorii psihologice, sociologice, filosofice, economice, matematice şi politice. Dar nici istoriile acestor teorii nu merg mai departe de originile teoretice ale unui domeniu ştiinţific sau altul, situaţie care, de regulă, nu merge înapoi în istorie mai departe de epoca modernă. Poate acesta este şi unul dintre motivele pentru care era nevoie de o istorie a deciziei.

§2. O problemă de identitate conceptuală

Ar trebui, poate, să spunem că deşi obiectul acestei teorii a deciziei concurează, fără succes, de aproape o jumătate de secol la titlul

rare: Jeremy Bentham, de exemplu, deşi elaborează o teorie politică puternic influenţată de concepţia aristotelică asupra cunoaşterii, face rare trimiteri explicite în text la opera acestuia, fără însă să urmărească o istorie antică a conceptului de decizie politică pe care, de fapt, îl teoretizează în tratatul său din 1781, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Cât priveşte autorii contemporani, deşi, din nou, nu decizia face subiectul reflexiei filosofice, aş aminti autori cum sunt Bernard Williams în volumul său *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985), Ridley cu volumul *The Origins of Virtue* (1996), şi Martha C. Nussbaum în volumul său *The Fragility Of Googness: Luck And Ehics In Greek Tragedy And Philosophy* (1986), care fac trimiteri la istoricul teoriilor etice şi la rădăcinile lor antice greceşti, iar pe Collins Randall, pentru excelenta sa carte *The Sociology of Philosophies: A Global Theory Of Intellectual Change* (1998), în care atinge problema rădăcinilor antice ale gândirii actuale şi ideea de schimbare intelectuală ca pe o reformulare a conceptului de *mişcare* la vechii greci.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de " ştiinţă" de sine stătătoare, de multe ori, dicţionarele[2] se bâlbâie în a-i da o definiţie şi a stabili exact care este obiectul acestei teorii şi cărui scop ar putea ea servi, amestecând, în ultimă instanţă, aşa-numitele "inginerii decizionale" inventate de postmodernitate cu teoriile moderne ale alegerii raţionale şi ale jocurilor şi cu filosofia morală a anticilor greci, mai cu seamă, a lui Platon şi Aristotel. Cu alte cuvinte, nimeni nu este sigur dacă actuala teorie a deciziei este o " ştiinţă " sau un "amestec pluridisciplinar sau interdisciplinar", o teorie matematică sau o teorie economică pierdută şi cam stingheră printre nenumăratele teorii psiho-sociale şi politice asupra deciziei.

De altfel, decizia este considerată de mulţi doar un concept umil şi etern servant al tuturor paradigmelor de alegere psiho-socială, economică, politică, militară, filosofică, morală, religioasă, culturală.

În realitate, există mai multe teorii despre decizie care sunt considerate a fi ramificaţii ale unui trunchi filosofic comun reprezentat de filosofia morală antică a lui Platon, dar mai ales a lui Aristotel şi, apoi, de filosofia stoicilor. Aceste teorii sunt dispersate în domeniile ştiinţelor sociale, psihologiei, economiei, matematicii şi statisticii, ştiinţei politice, ştiinţelor cognitive şi, cel mai recent, ştiinţelor artificialului.

Atât Platon, cât şi Aristotel, construiesc o viziune asupra deciziei ca alegere individuală sau socială în raport cu valori etice. Această concepţie diferă la cei doi filosofi. Concepţia platoniciană va determina în timp consolidarea unei viziuni a deciziei ca regulă imuabilă, ca un comandament moral suprem care se transmite din sfera abstractă a ideilor perfecte către fiinţa pământească imperfectă, dar

[2] În secţiunea "*O privire asupra Teoriei Deciziei*" din volumul "Decizia politică: O formulă interdisciplinară. Mentalităţi şi modelare", propun o trecere în revistă a tuturor acestor definiţii şi a concepţiilor decizionale la care ele fac referinţă, arătând că, dacă nu este cumva depăşită de evoluţia reală a lucrurilor, fiecare dinte aceste definiţii nu reuşeşte decât să fie parţială şi, într-un fel, părtinitoare, accentuând criza identitară şi paradigmatică prin care trece *teoria deciziei* în ultima jumătate a secolului al XX-lea.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

perfectibilă. Această concepție va fi transformată sub influența filosofiei creştine medievale, începând cu Augustin, într-o viziune a deciziei ca revelare sau iluminare divină.

Epoca Imperiului Roman construieşte decizional sub influența concepției platoniciene asupra deciziei ca alegere morală, regula platonică fiind aceea care inspiră creația instituțională romanică în domeniul legilor. Evul Mediu timpuriu, de la Sfântul Augustin până la Sfântul Toma d'Aquino, perpetuează concepția platoniciană asupra deciziei. Începând cu Toma d'Aquino, concepția aristotelică asupra deciziei începe să se impună în Evul Mediu scolastic.

Imaginarul aristotelic schimbă imaginarul geometric platonician al construcției armonice cu un imaginar al mişcării dinamice orientate prin *deliberare, căutare, selecție* şi *utilitate*. Imaginarul aristotelic al deciziei face din aceasta un mecanism al unei permanente treceri dinspre potențialitate către actualitate, dinspre proiectiv către concretul actului propriu-zis.

Imaginarul decizional medieval reuşeşte să îmbine, prin Toma d'Aquino, atât elemente revelate, cât şi achizionate, după aşa-numitul principiu "rezolutiv-compozitiv"[3].

Imaginarul decizional post-aristotelic, după secolul al XII-lea şi în special începând cu secolul al XV-lea, va marca o schimbare profundă față de tipul reprezentărilor şi al mentalității medievale: apare conceptul de probabilitate şi o altă imagine a şansei, diferită de cea a sorților în votul democratic antic grec. De astă dată, noțiunea de "probabil" se încarcă de semnificații legate, în sfera decizională, de corpul alegerii, dar şi de consecințele acesteia, căpătând nuanța de subiectivitate, introdusă pentru prima dată de Jacob Bernoulli, care prefigurează conceptele matematice probabiliste ale modernității[4], pe

[3] Battista Mondin. 2006. *Sistemul filosofic al lui Toma d'Aquino*, Editura Galaxia Gutenberg, pp.74-76.

[4] Probabilitatea subiectivă este o noțiune introdusă inițial de Jacques Bernoulli în lucrarea sa din 1713, *Ars conjectandi,* în care probabilitatea era definită ca un nivel de încredere (subiectiv), care este diferit pentru fiecare persoană. Frank Ramsey este însă primul care utilizează probabilitățile subiective în anul 1930.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

baza cărora vor fi create mai târziu teoriile analitice şi descriptive ale deciziei.

Teoria modernă a alegerii raţionale reuneşte concepte filosofice din operele lui Descartes, Spinoza şi din cele ale gânditorilor iluminişti care au fundamentat o nouă viziune asupra societăţii şi, implicit, a deciziei sociale şi politice, Thomas Hobbes[5], John Locke[6] şi David Hume[7], Montesquieu[8], J.-J. Rousseau şi generaţia enciclopediştilor francezi. Pe acest fundament conceptual se construiesc mai târziu teoria utilitaristă întemeiată de Jeremy Bentham[9] şi consacrată de John Stuart Mill[10], teoria economică clasică fondată de Adam Smith[11], teoriile de început de secol XX ale alegerii sociale dintre care cea mai profundă influenţă în sfera deciziei politice şi economice o au operele lui Max Weber[12] şi Talcott Parsons[13]. Gândirea decizională cunoaşte o schimbare fundamentală de paradigmă sub influenţa teoriilor postmoderne asupra regimurilor politice, regimurilor economice şi alegerii sociale, care reunesc mai multe curente de gândire filosofică, politică, economică şi socială: de la James Buchanan şi Gordon Tullock[14] la Anthony Downs[15], William Harrison Riker[16] şi Keneth

[5] Thomas Hobbes, [1651], *Leviathan*, J.M. Dent, Everymans Lib.,London, 1943; Hobbes,T. *De Cive. Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society*, London, Printed by J.C. for R. Royston, at the Angel in Ivie-Lane. 1651.

[6] John Locke, [1690].1823, *Two Treatises of Government*, London: Printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and Son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: Also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Gumming, Dublin.

[7] Hume, D. 1960. *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford.

[8] Montesquieu. *Despre spiritul legilor.*

[9] Bentham, Jeremy. [1781]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Batoche Books, Kitchener 2000.

[10] John Stuart Mill. 1863. *Utilitaniarism.*

[11] Adam Smith. 1759. *The Theory of Moral Sentiments*, London: Printed for A. Millar, in the Strand; And A. Kincaid and J. Bell in Edinburgh. MDCCLIX

[12] Max Weber, *Etica Protestanta si spiritul capitalismului*, Humanitas, Bucuresti, 2007.

[13] Parsons, T. 1937. *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill, New York.

[14] Buchanan, J.M., Tullock, G. 1962. *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Arrow[17]. Astfel de teorii îmbină într-un mod din ce în ce mai complex ştiinţa politică şi instrumente de analiză matematică şi statistică a fenomenelor sociale. Tendinţa nu este de loc nouă, iar tradiţia ei se datorează unui curent de gândire matematică ce devine evident către sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea.

Tradiţia care se formează în această perioadă este susţinută, începând din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, de o din ce în ce mai puternică ramificaţie matematică şi statistică a studiului deciziei: de la Daniel Bernoulli[18] şi Marchizul de Condorcet[19], care pun bazele conceptuale ale calculului probabilităţilor, la Thomas Bayes[20], care pune bazele unei teorii statistice evaluative bazate pe şansă a credinţelor subiective, de la operele lui Newton şi Leibniz, care vor schimba radical matematica modernă prin fundamentarea calculului infinitesimal şi a teoriei despre mişcarea universală a corpurilor, până la teoriile care pun bazele statisticii clasice. Această variantă matematică a gândirii asupra deciziei, reuşeşte să se coaguleze ca o teorie de sine stătătoare abia la începutul secolului al XX-lea prin operele lui John Savage[21], Luce şi Raiffa[22], dar va deveni foarte curând după aceea, în a

[15] Downs, A., 1957. *An Economic Theory of Democracy*, Harper and Row, New York.
[16] Riker, W.H. 1962. *The Theory of Political Coalitions*, Yale University Press, New Haven.
[17] Arrow, K. 1951. *Social choice and individual values*. Wiley, New York.
[18] Bernoulli, D. [1738]. 1954. *Specimen theoriae novae de mensura sortis*, "*Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*", vol. 5, pp.175-192. transl. by Louise Sommer as ""Exposition of a new theory on the measurement of risk", *Econometrica*, no. 22, pp.23-36.
[19] Condorcet, A.M. Marquise de. [1793]. 1847. *"Plan de Constitution, presenté a la convention nationale les 15 et 16 février 1793"*, Oeuvres, vol. 12, pp.333-415.
[20] Thomas Bayes. 1763. *An Essay towards sol ing a Problem in the Doctrine of Chances*, in Philosophical Transactions of the Royal Society of London, vol. no. 53, pp. 370–418.
[21] Savage, L.J. 1951. *The theory of statistical decision*, Journal of the American Statistical Association, no. 46, pp. 55-67; Savage, L.J. 1954. *The Foundations of Statistics*. Wiley, New York.
[22] Luce, R. D., Raiffa, H. 1957. *Games and Decisions*. John Wiley & Sons, New York.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

doua jumătate a secolului al XX-lea, o altă teorie despre decizie.

Combinând studiul matematic-statistic şi pe cel economic al comportamentului uman şi instituțional, teoria jocurilor devine, la rândul ei, una dintre teoriile raționale asupra deciziei: fundamentele ei, elaborate de John von Neumann şi Morgenstern[23] vor fi completate de opera genială a unei "minți frumoase": John Nash.

Psihologia comportamentului a generat o viziune specifică asupra deciziei, iar combinarea studiului acțiunii individuale cu aceea a alegerii sociale a reprezentat fundamentul teoretic pe care s-a dezvoltat o altă teorie a deciziei, în care, de la teoria schimbului a lui Georges Homans[24] până la cea a lui Emerson[25], de la teoriile instrumentale cu privire la controlul comportamental ale lui Skinner[26] la cele privind modificarea comportamentul social ale lui Thomas Schelling[27], de la teoriile acțiunii colective ale lui James Coleman[28] şi până la teoriile care includ fenomenologia emoției în comportamentul decizional cum sunt cele ale Marthei Nussbaum[29], ale lui Nikko Frijda[30] sau ale lui Antonio Damasio[31], decizia este analizată prin prisma componentelor datorate studiului comportamentului decizional individual.

Mai mult de atât, teoriile despre decizie au fost elaborate cu preferință, cel puțin în secolul al XX-lea, în zona de interdisciplinaritate

[23] Von Neumann, J. si Morgenstern, O. 1947. *Theory of Games and Economic Behavior*, 2nd edition, Princeton University Pres, Princeton.
[24] Homans, G. 1961. *Social Behaviour: Its Elementary Forms*, Routledge and Kegan Paul, London.
[25] Emerson, R.M. 1972. *Exchange Theory: A Psychological Basis for Social Exchange*, in "Sociological Theories in Progress", Vol. II, J.Berger, M. Zelditch si B. Anderson (eds.), Houghton Mifflin Co., Boston.
[26] Skinner, B.F. 1953. *Science and Human Behaviour*, Free Press, New York.
[27] Schelling, T.C. 1960. *The Strategy of Conflict*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
[28] Coleman, J.S. 1973. *The Mathematics of Collective Action*, Heinemann, London; Coleman, J. S. 1990. *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
[29] Martha Nussbaum. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*
[30] Frijda, N.H. 1986. *The Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
[31] Damasio, A. R. 2004. *Eroarea lui Descartes*, Humanitas, Bucureşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dintre toate aceste domenii datorită noilor fundamente conceptuale şi pragmatice introduse de Herbert Simon[32], fondatorul nu numai al unei noi viziuni economice care introduce metafora "omului administrativ" al mijlocului de secol XX în teoriile contemporane despre guvernabilitate, dar şi al noilor ştiinţe ale artificialului. Acestea reuşesc să transforme platformele virtuale ale computerelor în mediile artificiale ale elaborării noilor concepţii despre controlabilitate, interacţiune socială şi decizie. Aici, în această zonă interdisciplinară instabilă şi extrem de dinamică a interferenţei dintre ştiinţele sufletului, inteligenţei, societăţii, vieţii şi complexităţii se află acum nucleul fierbinte al noilor teorii despre decizie. Acesta este locul în care apare ideea deciziei ca mecanism generativ. O idee care pare să se coaguleze greu şi încet, tocmai pentru că pare să aibe în spate un trecut prea scurt: ea se defineşte după ce Konrad Lorenz descoperă acest lucru studiind comportamentul animalelor, după ce Ilya Prigogine descoperă acelaşi lucru studiind fenomenele dinamice instabile şi aflate departe de echilibru şi după ce studiile asupra sistemului neural ale lui Sherrington[33] deschid calea, iar cercetările lui Hebb în domeniul neuro-bio-fiziologiei[34] aduc la lumină procese care realizează decizii nu numai la nivelul structurilor creierului, ci şi ale întregului sistem circulator, metabolic şi neural. Aceste studii fac din decizie un mecanism al corpului omenesc înainte de a fi un mecanism exclusiv al raţiunii şi al proceselor abstracte de gândire. Impactul concluziilor acestor studii a fost uriaş şi el continuă să zguduie din rădăcini concepţiile moderne asupra deciziei. Începând cu sfârşitul anilor '70 şi începutul anilor '80, viziunea generativă asupra deciziei cuprinde cu o vigoare uimitoare, ca o febră conceptuală, în special

[32] Simon H. 1960. *The New Science of Management Decision*; Simon H. A. 1955. *A Behavioral Model of Rational Choice*, Cowles Foundation Paper 98, The Quarterly Journal of Economics, Vol. LXIX, p. 110-111.

[33] Sherrington, C. 1906. *The Integrative Action of the Nervous System*, Yale University Press.

[34] Hebb, D. 1949. *The Organization of Behaviour: A Neuropsychological Theory*, New York.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

domeniul de graniță fragilă dintre nou-apărutele (către sfârșitul anilor '60) științe ale artificialului și științele sociale, economice și politice. Facilitățile de studiu pe care platformele de cercetare virtuală le oferă acum fac din cercetările dinamicii schimbărilor sociale, politice și economice un fenomen exploziv: apar noi discipline, se revizuiesc vechi paradigme, concepții și metodologii. În tumultul acestor cercetări, spiritul noului este revigorat de același vechi și umil concept: *decizia*. Peste tot în aceste cercetări, decizia este mecanismul generativ utilizat pentru a genera nu numai scenarii de simulare, dar chiar noi cadre conceptuale de cercetare fundamentală.

Într-un studiu pe care l-am dedicat acestui fenomen[35], arătam că viziunea generativă asupra deciziei permite științelor sociale să-și revizuiască nu numai metodologia, dar chiar concluziile considerate până nu demult tabu-uri istorice. Echipe mixte de experți în științele sociale, politice și în științele artificialului utilizează decizia ca mecanism generativ în: (i) studii asupra ordinii politice și economice a lumii, cum este echipa americană condusă de Robert Axelrod[36], inițiatorul acestui curent de cercetări metodologice, (ii) studii asupra emergenței sociale, cercetări inițiate de Nigel Gilbert[37] la Universitatea din Surrey, și (iii) în studii asupra emergenței actorilor politici de la apariția Imperiului Roman și până în prezent, cercetări conduse de Erik-Lars Cederman[38] la Universitatea din Zürich, dar numărul acestor

[35] Voinea, C.F. 2007. *Decizia politică și societatile artificiale*, in: Voinea, C.F. *et al.*, *Decizia politică: O formulă interdisciplinară*, C. Vlasie (Ed.), C.F. Voinea (coord.), C. Preda, A. Petrescu, J. Scheele, Editura Paralela45, Pitești, 2007.

[36] Axelrod, R. 1995. *Building New Political Actors: A Model for the Emergence of New Political Actors*, în Gilbert, N., Conte, R., (eds.) Artificial Societies: The Computer Simulation of Social Life", London: University College Press; Axelrod, R. 1997. *Advancing the Art of Simulation în the Social Sciences*, în "Simulating Social Phenomena", Conte, R., Hegselmann, R. Terna, P (eds.), Berlin: Springer Verlag.

[37] Gilbert, G. N. 1995. *Emergence în social simulation*, în Gilbert, N., și Conte, R. (eds) "Artificial Societies", London: UCL Press.

[38] Cederman, L.-E. 1997. Emergent Polarity: Analyzing State-Formation and Power Politics, International Studies Quarterly 38, pp.501-533; Cederman, L.-E. 1997. Emergent Actors în World Politics: How States and Nations Develop and Dissolve, Princeton University Press.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

echipe şi al proiectelor actuale de cercetări de acest tip sunt în continuă creştere, subliniind amploarea acestui fenomen. Ideea de bază a acestor cercetări este generarea unui scenariu social prin mecanismele generative interne ale unui mic nucleu iniţial şi apoi se dezvoltă după regulile dinamice ale fenomenelor complexe.

Ei bine, rădăcinile conceptuale ale acestei idei se duc mult, foarte mult înapoi în istoria filosofiei antice, şi nu ne vom mira că le regăsim în gândirea filosofică a primilor ionieni. Mai mult decât să rezolve problematica unităţii acestor teorii ale deciziei, o astfel de regăsire nu face decât să evidenţieze o criză de unitate conceptuală, şi nu metodologică: dacă metodologiile depind esenţial de domeniile de expertiză, unitatea acestor teorii ale deciziei ar trebui şi, fără îndoială, ar putea să existe la nivel conceptual.

De fapt, problematica unităţii nu este singura care frapează la o primă privire asupra teoriilor actuale ale deciziei: am aruncat doar o privire fugară asupra teoriilor care sunt astăzi reunite sub titlul unic de "teoria deciziei", dar a fost destul ca să ne dăm seama cât sunt de diferite.

În mare măsură, termenul de "teorie a deciziei" utilizat astăzi presupune implicit că este vorba despre o teorie descriptivă a deciziei, de o teorie a analizei deciziei cu instrumente matematic-statistice. Dar este doar o impresie facilă, care îngustează drastic sfera conceptuală reală a ceea ce se înţelege, în general, prin teoria deciziei.

Teoria contemporană a deciziei reuneşte un *corpus* de teorii filosofice, politice, sociale, psihologice, economice, matematic-statistice şi probabilistice, cognitive, complexe şi computaţionale care nu împărtăşesc decât rareori concepte comune în ceea ce priveşte decizia. De multe ori, termenul de "teorie a deciziei" trebuie să fie însoţit explicit de precizări conceptuale şi metodologice pentru a identifica segmentul teoretic din interiorul acestui *corpus* heterogen al teoriilor despre decizie la care se referă.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Prin urmare, senzația că această teorie a deciziei nu are nici cap, nici coadă nu este departe de adevăr, iar definițiile vagi și inconsistente capătă în acest fel o explicație.

Concluzia este că Teoriei Deciziei îi lipsește nu atât unitatea, dar, mai cu seamă, identitatea. Este o teorie care reunește atât de multe paradigme de gândire decizională încât nu reușește să fie unitară și care reunește atât de multe concepții filosofice încât cu greu reușește să-și găsească identitatea. Și nu va reuși, cu siguranță, acest lucru fără să știe de unde vine, fără să cunoască trecutul care a creat necesitatea, cadrul și conceptele adecvate.

Asupra acestui trecut se concentrează această carte. Ea își propune să redea o istorie a ideilor care au făcut din decizie – teoria care, astăzi, își caută identitatea.

§3. Imaginarul cosmogonic milesian: multiplicitate și diversitate

Originea imaginarului decizional antic se află, în mare măsură, în imaginarul cosmogonic al filosofilor antici greci. Această temă face obiectul primului volum și rostul ei este să regăsească rădăcinile conceptuale ale gândirii decizionale.

Există în textele milesienilor un imaginar al materiei care ajunge să genereze singură, prin mecanismele proprii, toate celelalte lucruri, oamenii și lumea. Pentru ei, capacitatea generativă a materiei primordiale este infinită.

Acest imaginar al genezei exclusiv materiale a lumii este unul al separării acesteia în entități conflictuale pe baza tot a unor principii conflictuale în esența lor. Acesta este imaginarul primordial al mișcării din teoriile cosmogonice, cel care a constituit nucleul în jurul căruia s-au format imaginarul materiei primordiale și al principiului material, impersonal și necesar al formării tuturor lucrurilor.

Să observăm însă un detaliu de mare finețe: și la Thales și la

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Anaximandros şi la Anaximenes există o impresie vagă, un fel de cunoaştere şi de recunoaştere implicită a existenţei difuze a unei divinităţi, de regulă, multiple, care se regăseşte în materia primordială, în toate cele ce sunt de la început şi în toate cele ce sunt generate după aceea. Şi poate că nu "divinitate" este termenul propriu acestei existenţe multiplicate şi difuze, care dă senzaţia că lucrurile au în ele, nu atât viaţa, cum va observa mai târziu Aristotel, ci un spirit, un daemon care este asimilat unei puteri plastice miraculoase. De altfel, termenul de "divinitate" utilizat aici este tot atât de aproape "divinului" pe cât de aproape este termenul de "aer" pe care îl dăm noi astăzi amestecului de "vapori" în înţelesul vechilor greci sau pe cât de aproape este materia caldă, invizibilă, purtătoare şi dătătoare de viaţă căreia Heraclit îi spunea "foc" de ceea ce înţelegem noi astăzi prin acest termen. La fel se întâmplă şi cu acest fel de "divin" amestecat în toate lucrurile. Se spune despre Thales că înţelegea lumea ca fiind ceva viu şi înţesat de o mulţime de spirite. Sau despre Anaximenes că vedea astfel de divinităţi născându-se din materia primordială. Acest "divin" are o semnificaţie apropiată, mai degrabă, de puterea de a zămisli, de a avea şi de a da viaţă acolo unde aparenţele te-ar duce cu gândul că ea nu este. Un "divin" ale cărui înţelesuri nu cad sub semn teologic[39], ci sub cel al unei miraculoase plasticităţi a materiei, oricare ar fi forma ei sensibilă. Aşa văd milesienii materia primordială: ca fiind caracterizată

[39] John Burnet subliniază această idee, apăsat şi convins, când descrie temeiurile caracterului secular al ştiinţei fizicienilor ionieni în paragraful IX al *Introducerii* la volumul său din 1892, *Early Greek Philosophy*. Punctul său de vedere pune în valoare o certă trăsătură, într-un mod atât de profund propriu spiritului mitologiei antice, de a rămâne la egală distanţă atât de imaginarul cosmogoniilor ioniene, cât şi de scenariile cosmogonice de tradiţie orfică. Este tot atât adevăr în perspectiva pe care Burnet o are asupra şcolii milesiene şi a spiritului ştiinţific al acesteia, cât adevăr este şi în părerile conform cărora există o certă tradiţie orfică pe care imaginarul cosmogonic milesian o preia chiar dacă in linii mult estompate şi schimbate, conservând de fapt, elemente de imaginar al epopeilor homerice, fără însă ca acest transfer de reprezentări să însemne şi preservarea unui anumit sens teologic al poemelor orfice, opinie care se regăseşte în operele de interpretare ale multor altor autori cum sunt Zeller, Gomperz, Ueberweg, Tannery sau Stöckl.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de o atât de puternică plasticitate, încât să pară de-a dreptul miraculoasă. De altfel, grecii antici nu-şi creditau divinităţile decât cu nemurire şi cu puteri miraculoase. În rest, divinităţile lor sunt stăpânite de emoţii, apetite şi pasiuni devastatoare, sunt ranchiunoase, certăreţe, orgolioase, răzbunătoare şi mofturoase, cu nimic diferite în privinţa asta de oameni.

Acest imaginar cosmogonic al amestecului între materie şi divinitate este cel care permite dezvoltarea imaginarului materiei primordiale cu puteri generative, puteri izvorâte din propria ei natură. Pentru că nu divinitatea este importantă aici, ci materia însăşi, infinitatea ei, capacitatea ei de a include totul, chiar şi contrariile. Ea este importantă, pentru că, incluzând în ea totul – ea poate genera totul.

Nimic nu pare să se lege aici, în vreun fel, de decizie. Şi, totuşi, imaginea materiei care se separă singură, dând naştere unor lucruri din ce în ce mai complicate, ne tentează să vedem în ea nu o materie divină, ci o materie care se hotărăşte singură încotro s-o ia, chiar dacă nu cunoaşte bine drumul, care creşte şi se diversifică singură, chiar dacă nu-şi cunoaşte bine măruntaiele. Iar din ea pare că "ies" toate câte există ca dintr-o apă, spune Thales, sau ca din văzduh, spune Anaximenes. Nu este ceva de ales aici, pentru că nu există încă nimic. Ci o materie infinită, indeterminată şi impersonală. Ea nu face alegeri pentru că nu are nimic de ales. Dar creează prin separare, iar separarea înseamnă multiplicare. Multiplicitatea însă, când presupune şi existenţa unor principii opuse, cere cu necesitate apariţia unei reacţii in fiecare dintre ele faţă de puterea celeilalte. Aici, în raportul dintre multiplicitate, conflictualitate şi putere, începe istoria oricărei decizii. Milesienii sunt cei care impun acest cadru material: materia este cea care deţine caracteristica multiplicităţii, care conţine principii opuse sau conflictuale şi cea care se menţine prin puterea propriei naturi şi a propriei capacităţi generative.

Întrebarea este însă dacă puterea materiei – puterea de separare,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de generare sau de mişcare – generează şi priorităţi sau valori ?

Imaginarul milesian are problema generării multiplicităţii şi diversităţii, dar nu are problema vreunei distincţii de valoare între cele ce sunt generate. Din acest motiv, imaginarul milesian nu pune problema deciziei, ci problema cadrului în care se poate naşte gândirea decizională. Care sunt premisele ei ? – Există două clase de premise analizate in acest prim volum: premise ale multiplicităţii şi ale diferenţei.

Pitagoreicii par să fie primii care să adauge la problema milesiană a generării multiplicităţii – problema asocierii dintre lucruri şi valorile lor. Numărul pitagoreic face această asociere pe dimensiunea multiplicităţii: el spune că lucrurile sunt multiple şi misiunea lui este să pună ordine între ele. Ordinea pitagoreică este o noţiune legată de spaţialitate, pentru că ea înregistrează un raport dintre mai mult şi mai puţin în perspectiva locului şi a măsurii, dar este şi o ordine legată de valoare, pentru că numărul aduce ideea de valoare abstractă, impersonală, supremă.

Eleaţii sunt cei care înlocuiesc problema milesiană a generării multiplicităţii cu problema inversă: cea a unicităţii. Dacă multiplicitatea şi diversitatea ţineau de opuşi şi de raportul dintre puterile lor, unicitatea iese cu totul din acest cadru. De aceea, raportul dintre imaginarul pitagoreic şi imaginarul eleat nu este unul de similitudine, deşi ambele afirmă unicitatea unui principiu: numărul – la primii, fiinţa – la ceilalţi. Imaginarul pitagoreic îmbină noţiunea de valoare şi de ordine cu generarea materială a multiplicităţii şi diversităţii. Imaginarul eleat este alternativa la imaginarul milesian, pentru că aşează totul în jurul unui alt principiu: dacă la milesieni acest principiu unic este materia, la eleaţi acest principiu unic este fiinţa.

Problema care îi frământă pe eleaţi, mai cu seamă pe Parmenides, este însă cea a recunoaşterii senzaţiei şi a celor generate de ea. Senzaţia este cea care creează multiplicitate, chiar dacă aceasta este

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

înşelătoare şi trecătoare. Odată premisa multiplicității admisă, cadrul decizional urmează să fie delimitat în continuare de diversificare.

Problema reacției față de valori conflictuale vine pe fondul admiterii senzației ca sursă a multiplicității. Decizia capătă acum semnificația alegerii între adevărat şi fals: dar o alegere în care este permisă numai o singură variantă – adevărul.

Imaginarul ionian de expresie pluralistă combină premisele multiplicității cu cele ale unicității. La Anaxagoras, puterea germinativă este a spiritului, care se află în condiția unicității, iar natura germinativă este a materiei, care se află în condiția multiplicității. Prin urmare, spiritul pune în mişcare, iar materia susține această mişcare prin propria ei natură. Dacă acesta este un moment al deciziei, atunci acesta este, pentru prima dată la pre-socratici, unul dual: momentul când spiritul sau gândul dă impulsul inițial al mişcării, ceea ce reprezintă, de fapt, decizia unei rațiuni, şi momentul în care, preluând imboldul inițial, materia continuă mişcarea, ceea ce reprezintă o reluare a *pattern*-ului milesian al mişcării în care decizia, aparținând materiei înseşi, este generativă.

Alternanța dintre generativ şi rațional se pierde însă, odată cu apariția noțiunii de valoare. Socrates este cel care aşează valoarea în rolul unei cauze a mişcării şi, implicit, şi a deciziei. Valorile conflictuale vor fi de aici înainte cele care vor defini cadrul decizional, iar decizia va reprezenta acțiunea umană a alegerii sau separării axiologice.

§4. Regula platoniciană

Volumul al II-lea prezintă două modele decizionale: modelul platonician al construcției armoniei interioare şi modelul aristotelic al acțiunii individuale.

Nevoia de ordine a lumii vechilor greci, atât de evidentă şi plastic exprimată în pasiunea pentru geometrie, şi care traduce nevoia

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de stabilitate politică (caracteristica inițială a epocii colonizărilor greceşti, iar apoi a epocii apariției primelor constituții democratice[40]), a indus formarea unui imaginar al formelor de decizie politică. Iar primul element al acestui imaginar al deciziei colective a fost *regula*.

Acest element al imaginarului decizional nu este întâmplător: el transpune în ordine civică şi politică un element corespunzător din sfera imaginarului geometric care modelează mentalul vechilor greci: linia. Alături de acest element primordial al imaginarului decizional, trebuie să nu uităm că două dintre conceptele fundamentale pe care se baza structura gândirii platoniciene erau necesitatea şi ordinea. Ori regula este cea mai simplă, dar şi cea mai expresivă şi eficientă formă de expresie a necesității. Regula nu oferă în corpul său nici un fel de spațiu alternativelor sau contrariilor. Ea însăşi poate concura, la un moment dat, cu alte reguli, dar luate în individualitatea lor, fiecare dintre reguli reprezintă o formă implacabilă de legătură dintre scop şi faptă. Scalată la complexitatea unui sistem de reguli, cum au fost de altfel gândite primele constituții greceşti, regula îşi pune în valoare caracterul său necesar şi suficient pentru a lua decizii. Regula este o formulă fixă, rigidă, de trecere de la intenție la acțiune, de la scop la faptă. Rigoarea sa se aseamănă cu cea a unei linii drepte geometrice care "taie" spațiul în două părți, nu neaparat egale: de o parte şi de alta, spațiul separat de linie poate grupa doar în două formule posibile alegerea sau decizia unei comunități – da sau nu, acceptare sau refuz, participare sau pasivitate civică. În acest fel lucrează şi o regulă: ea împarte spațiul deciziei individuale sau comunitare în aceleaşi două sfere de acțiune.

Mai mult, regula este o formulă universală de ordonare: ea are o structură interioară care impune ordinea, aşezând întotdeauna ipotezele sau condițiile înaintea concluziei.

[40] Petre Z. 2000. *Cetatea greacă – intre real şi imaginar*, Ed. Nemira, pp.52: "... o elementară solidaritate a cetățenilor şi o supunere, cel putin elementară şi ea, la deciziile presupuse a fi colective".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Din aceste motive, regula poate fi considerată ca formulă platoniciană a deciziei.

§5. Multiplele semnificații ale ființei și alegerii la Aristotel

Alegerea pe care o poate face ființa reală în concepția platoniciană are întotdeauna o miză unică: reîntoarcerea ființei în ipostaza sa ideală, re-găsirea armoniei inițiale, identificarea cu Binele absolut. Dualitatea ființei platonice se reflectă și în miza alegerilor sale: ele vor fi întotdeauna alegeri orientate către reunirea celor două ipostaze ale sale – cea sensibilă și cea suprasensibilă, cea reală și cea ideală. Această miză transformă alegerea într-un ritual de re-dobândire sau de re-construcție a armoniei cu sine a ființei.

Concepția platonică, descrisă în aceste linii esențiale, lasă alegerii doar o sferă restrânsă de operare și anume în sfera proporțiilor dintre elementele triadei "rațiune-pasiune-dorință". Având datul unei ființe care nu se poate realiza pe sine decât aducând la unitate armonică cele două ipostaze care o definesc, omul platonician are o singură formulă de fericire: unitatea ființei sale în absolut. Definiția duală a ființei platoniciene, ca o separare veșnic orientată către propria reunire, conduce astfel la o definiție a deciziei care urmează același fir al unității prin armonia regăsirii. Alegerea de care este capabilă ființa platoniciană va fi întotdeauna absorbită în conul de forță al scopului absolut care dă sens existenței și, implicit, mizei sale existențiale: reîntregirea cu sine. Alegerea platoniciană are astfel o structură formată din două componente: scopul absolut și triada fundamentală a ființei, "rațiune-pasiune-dorință".

Este de așteptat ca o altă definiție a ființei să conducă și la o altă miză a alegerilor sale și, implicit, la o altă definire a alegerii în sine. Într-adevăr, definiția ființei la Aristotel conduce și la o altă concepție asupra deciziei, o concepție care va influența profund gândirea europeană occidentală.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Deşi ambele concepţii despre fiinţă, atât cea platoniciană, cât şi cea aristotelică, sunt teleologice şi aparţin filosofiei morale, evaluate la nivelul luării deciziei şi al mizelor fundamentale ale oricărei decizii, cele două concepţii sunt profund diferite. Profunzimea acestei diferenţe poate fi descrisă din mai multe perspective.

Dintr-o perspectivă metafizică, este, în primul rând, vorba despre definiţia fiinţei. Cele două formule de definiţie, cea platoniciană şi cea aristotelică, au un punct comun, acela al valorilor morale, dar se despart atunci când este vorba despre registrul esenţial, atât substanţial, cât şi existenţial, al fiinţei.

Dintr-o perspectivă teleologică, este vorba despre felul în care concepţia aristotelică asupra fiinţei se reflectă la nivelul concepţiei asupra binelui şi asupra legăturii dintre finalitate, utilitate şi acţiune.

Şi, în sfârşit, dintr-o perspectivă pur decizională, este vorba despre concepţia asupra acţiunii umane şi a valorilor care pot orienta sensul acţiunii în luarea unei decizii. Această perspectivă este, mai degrabă, o proiecţie a celorlalte două menţionate anterior, dar centrală pentru înţelegerea originilor concepţiei aristotelice despre decizie.

Alegerea aristotelică are o altă definiţie şi o altă miză decât cea platoniciană, pentru că porneşte de la o altă definiţie a fiinţei. Fiinţa aristotelică este unitară în raport cu fiinţa din concepţia platoniciană, care se referea la fiinţă în dubla sa ipostază – cea ideală şi cea reală.

Înainte de toate, la Aristotel fiinţa nu mai oscilează între cer şi pământ, între realitate şi idee, între trecător şi absolut, între generat şi necesar, aşa cum se întâmpla cu fiinţa platoniciană – veşnic tentată de absolut, veşnic tânjind după re-întoarcerea în armonia cu sinele său ideal, dar cel mai adesea sfâşiată în tragedia ne-atingerii propriei sale stări armonice. Alegerea platoniciană se consumă între real şi ideal ca între două părţi care au nevoie să se reunească pentru a da sens întregului pe care îl realizează împreună. Orice alegere este, de fapt, o tentativă de realizare a sensului fiinţei sau de închidere – în sens de

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

completitudine, de împlinire – a acestuia într-o formă perfectă. Închiderea ca perfecțiune, închiderea care realizează armonia cu sine este miza şi efectul ultim al oricărei decizii platonice.

Deşi concepția aristotelică despre ființă se eliberează de dualismul platonician, ființa aristotelică are, la rândul său, o dublă determinare metafizică, dar nu în sens platonic.Aici avem cele două principii metafizice: potențialitatea şi actualitatea. Pe de o parte, ființa este potențialitate – sau posibilitate infinită de devenire, o mulțime infinită de ipostaze virtuale ale ființării. Pe de altă parte ea este actualitate – realizare a ceea ce este potențial în ființă, concretizare a ceea ce există doar ca virtualitate, ca posibilitate. Această dublă determinare metafizică se regăseşte în materie şi formă, esență şi întâmplare, substanță şi accident, minte şi trup, rațiune şi afect.

Definiția ființei aristotelice nu mai foloseşte reperul absolut al Ideii platonice şi nici coordonatele platoniciene absolute ale Binelui, Adevărului, Frumosului şi Dreptății. De fapt, ființa aristotelică coboară din "absolutul" platonician în "omenescul" dimensiunilor reale ale universului uman, care țin de materialitate şi substanță, de timp şi contextualitate, de mişcare şi schimbare. Mai mult chiar, multi-dimensionalitatea realității cere cu necesitate şi o adecvată definire a ființei, lucru care îl face pe Aristotel să aducă multiple definiții ale ființei.

Definiția ființei are multiple înțelesuri, după cum precizează el în *Metafizica* în repetate rânduri. Diferitele formule de definire ale ființei nuanțează aceste semnificații după determinările sale metafizice şi asocierea dintre acestea şi categorii. Identificând şi analizând aceste definiții, Franz Brentano le separă după semnificațiile fundamentale şi interpretările[41] pe care le fac posibile în: (i) ființa în putință şi ființa în act, (ii) ființa conform categoriilor, (iii) ființa în accepțiunea de adevăr şi (iv) ființa prin accident.

[41] Brentano F. 2003. *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, trad. şi prefață: Tănăsescu I., Ed. Humanitas, Bucureşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Multiplele semnificații ale ființei reprezintă sau includ și semnificații cu privire la natura și, pentru prima dată, la structura deciziei. Semnificații asociate deciziei ne permit să desluşim elementele care descriu sau justifică ceea ce am putea numi la Aristotel o "mişcare orientată".

Conceptul de "mişcare orientată", cel puțin în literatura epocii, poate părea doar o metaforă, dacă Aristotel ar fi ales să vorbească în metafore aşa cum obişnuia maestrul său, Platon, să o facă în dialogurile sale. Dar nu este doar o metaforă, iar în literatura epocii nici măcar nu este neobişnuită sau surprinzătoare. Ba, chiar dimpotrivă: mişcarea a reprezentat, în gândirea vechilor greci, o coordonată esențială a felului cum înțelegeau și cum îşi reprezentau universul. Mişcarea orientată este un concept esențial şi pentru Platon, dar acolo ea se aplică numai ființei generate, pentru care scopul absolut este cel care îi induce orientarea, nu şi celei necesare, pentru care orientarea nu mai are sens, aceasta fiind absolutul în sine. Pentru Aristotel mişcarea este una dintre *rațiunile de a fi* ale ființei. O regăsim atât ca principiu al intelectului, cât şi al sufletului. Dar de astă dată este vorba despre mişcarea orientată nu numai după scop, ci orientată spațial şi temporal.

La Platon, temporalitatea nu se poate aplica ființei necesare, adică absolutului, ci doar celei generate. Între ființa generată şi cea necesară există un hiatus care determină, de fapt, chiar miza fundamentală a ființei, ca şi a deciziei: unitatea prin armonia ființei cu sine.Temporalitatea, cel puțin în decizie, are sens dacă poate fi aplicată unui continuum al ființei, dar dat fiind faptul că temporalitatea nu poate fi aplicată nivelului ideal al ființei, atunci acest continuum nu există în sine, ci există ca scop.

La Aristotel acest lucru se schimbă în mod fundamental: temporalitatea joacă un rol esențial în definiția mişcării şi, implicit, în definiția deciziei. Iar rolul ei este schimbat tocmai de existența unui continuum al ființei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Aristotel aduce în *Etica Nicomahică* şi în *Retorica* o definiţie, o amplă explicaţie şi o interpretare a concepţiei sale despre decizie, pe care o leagă de ştiinţele practice. Această definiţie aduce însă câteva subiecte de reflexie care depăşesc sfera ştiinţelor pe care el le numeşte "practice" şi în perimetrul cărora aşează interpretarea şi explicaţia dimensiunii morale a deciziei. Aceste subiecte de reflexie sunt cele care privesc gândirea, scopul, adevărul şi acţiunea implicate în decizie. A înţelege decizia în aceşti termeni înseamnă a înţelege, în primul rând, fiinţa în termenii aristotelici.

Există o punte conceptuală pe care definiţia aristotelică a deciziei o aşează cu necesitate între gândire şi acţiune, între ceea ce înseamnă gândirea şi ce urmăreşte ea ca scop, pe de o parte, şi ceea ce înseamnă acţiunea şi ce poate fi scopul acesteia, pe de altă parte. Această punte conceptuală constituie dimensiunea majoră a concepţiei aristoteliene despre decizie. Ea apare acolo unde dubla determinare metafizică a fiinţei aristotelice creează o distanţă conceptuală care se aşează între potenţialitate şi actualitate, între gândire şi acţiune, şi pentru care unica măsură este fiinţa însăşi. Decizia lucrează *cu, despre, asupra* şi *din cauza* acestei distanţe, ea fiind un concept construit de Aristotel pe semnificaţia acestei punţi conceptuale între potenţialitatea şi actualitatea fiinţei.

Decizia, aşa cum este gândită de Aristotel, are mai multe înţelesuri şi mai multe definiţii. Unele dintre ele sunt explicite, cum sunt cele din *Retorica* şi *Etica Nicomahică*, altele sunt mai subtile, înscrise în profunzimea concepţiei aristotelice asupra fiinţei şi categoriilor. Dar ceea ce trebuie observat în primul rând este faptul că definiţiile explicite elaborate în *Etica Nicomahică*, în *Retorica* sau în *Despre suflet* trebuie precedate de cele mult mai subtile introduse în *Metafizica,* dacă urmărim să înţelegem nu atât raţiunea practică investită în definiţia deciziei, cât mai ales, raţiunea teoretică sau raţiunea sa existenţială. Aceste multiple "straturi" de definiţii nu au

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

acelaşi impact şi nici aceeaşi greutate în economia interpretării şi înţelegerii conceptului de decizie.

§6. ***Decizia: Doar* raţiune*?, Doar* emoţie*? sau:* Şi raţiune - şi emoţie?**

Problematica esenţială a deciziei în ambele modele, atât cel platonician, cât şi cel aristotelic, vine din rolul pe care îl au în economia acestor modele dorinţa sau partea apetitivă la Platon şi emoţiile la Aristotel. Dorinţele sau emoţiile ocupă în aceste modele un rol esenţial, un rol pe care modernitatea îl diminuează până la eliminare. Un rol care se pierde odată cu modelul moral antic al deciziei, deşi modernitatea are pentru decizie propriul ei model moral.

Totuşi, trebuie să observăm că problema esenţială a deciziei, cel puţin în registrul procedural, provine chiar din această dispariţie, din această absenţă prelungită vreme de mai bine de un mileniu din parametrii deciziei, cu excepţia celei psihologice, care însă rămâne şi astăzi neformalizată din punct de vedere procedural. Ori marele merit al postmodernităţii stă tocmai în regăsirea şi reintroducerea dorinţei sau a emoţiei, în sensul cel mai larg posibil, între variabilele decizionale esenţiale. Această tematică reprezintă, de fapt, o dimensiune constantă a acestei istorii a deciziei, urmărită de la antici şi până la postmoderni, tocmai pentru că definiţia şi condiţia activă a deciziei este, aproape în toate paradigmele, "plămădită" în interiorul raportului dintre intransigenţa raţionalităţii umane şi instituţionale ca moştenire a antichităţii platoniciene şi instabilitatea fenomenologiei emoţionale ca semnal natural, rebel şi revendicativ al personalităţii individuale.

Literatura asupra emoţiilor şi fenomenologiei emoţionale umane este cel puţin la fel de largă şi de complexă ca şi cea asupra raţionalităţii umane. De o complexitate comparabilă, ambele se regăsesc în mod inevitabil în sfera deciziei, indiferent că este vorba despre alegerea individuală sau de cea socială . Dar aici, în sfera

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

deciziei, găsim şi paradoxul dublei măsuri şi a dublei evaluări cărora le sunt supuse.

Filozofia lui Platon şi Aristotel aşează fenomenologia emoţiilor într-o legătură imuabilă şi incontestabilă cu raţionalitatea atât în planul acţiunii, cât şi în planul cunoaşterii, legătură strict ierarhizată însă după concepţia asupra esenţei umanului care, în versiunea platonică vizează aspiraţia către absolut prin armonia cu sine, iar în cea aristotelică vizează aspiraţia către binele individual ca măsură a excelenţei în cunoaşterea de lume şi de sine.

Folosind metafora cetăţii ideale sau mai precis a guvernării ideale a unei cetăţi exemplare pentru a construi prin analogie un model al sufletului[42], Platon întroduce fenomenologia emoţiei umane în planul politicului, construind cu ajutorul corespondenţelor între fiinţa individuală şi stat o proiecţie a arhitecturii umane mentale şi sufleteşti în idealul arhitectural al unui stat ideal şi al conducerii statului ideal. Printr-o astfel de proiecţie repetată în mod reflex, idealul de stat este re-transpus într-un ideal uman[43], într-un joc de linii şi lumini care ne induce ideea sau ne creează o viziune arhitecturală sufletească umană în care emoţia şi raţiunea nu se exclud şi nici nu se resping, ci se supun rigorilor unei ierarhii perfecte – construind cu operatori diferiţi o ţesătură umană unică. În această arhitectură, locul şi rolul emoţiei şi pasiunilor nu este contestat, nici diminuat, nici evitat sau eliminat, ci ierarhizat în raport cu raţionalitatea. Emoţia este o componentă a mentalului uman, dar nu alături de raţiune pe o poziţie de egalitate, ci

[42] Noica, C. *Cuvânt Prevenitor, Republica* de Platon, Opere V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

[43] Noica, C. *Cuvânt Prevenitor,* Platon, *Republica*, Opere V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, "Departe de a culmina în descrierea statului, dialogul culminează în descrierea a cinci tipuri de oameni: omul suveranităţii morale şi de cunoaştere (numit aici om regal sau aristocratic), omul timocratic, cel oligarhic, omul democratic şi cel tiranic. Aceste cinci întruchipări umane posibile – de care nici sociologia, nici antropologia, nici caracterologia, nici politologia nu ţin îndeajuns seamă [...]", p.10.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

într-un registru subordonat.

Ideea co-participării emoției în economia raționalității induce o viziune asupra acesteia din urmă mai puțin autoritară și exclusivistă, în ciuda faptului că ocupă vârful ierarhiei, prin faptul că nu se impune prin încercarea de eliminare a efectelor emoțiilor ca nocive sau inferioare, ci prin integrarea sau armonizarea lor, ceea ce presupune negociere sau toleranță ca semn de înțelepciune, și nu violența și forța neîngrădită a poftelor.

Rolul acestei raționalități pure în ecuația deciziei, mai ales a celei politice, este cel al construcției unei fortărețe inexpungnabile ideii de virtute. Virtutea este principiul călăuzitor în făurirea dreptății în omul ideal – descris cu această metaforă a republicii ideale – iar dreptatea este "virtutea sa supremă"[44]. Decizia ca rod al virtuții construite pe zidirea nepieritoare a raționalității este primul model, modelul platonician, modelul ideal al deciziei politice: modelul raționalității pure. Este modelul care exclude noțiunea de "interes" în sens pragmatic minor, modelul care schimbă substratul de forță al relației dintre republică și dreptate, dintre omul conducător sau judecător în această republică într-un substrat de virtute, o virtute supremă – dreptatea – a cărei esență este raționalitatea, ajutată sau susținută și de celelalte virtuți – "vitejie, cumpătare și înțelepciune" – dar și de pasiune și apetit, atunci când sunt educate anume pentru a avea ele însele o anume raționalitate.

Formula platonică "rațiune-pasiune-apetit" armonizatoare și cunoscătoare a măsurii lucrurilor rămâne însă singulară. Unul dintre meritele sale esențiale este că introduce în mod unic între raționalitate și emoție o relație de co-structuralitate armonică pe baza căreia virtutea însăși poate fi definită prin tendința către infinit a integralei care descrie

[44] Noica, C. *Cuvânt Prevenitor*, în: Platon, *Republica*, Opere V, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986: "În republica interioară încearcă să se scufunde Platon, acest dialog despre dreptate ca virtute supremă a omului.", p.10.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

conturul unui spațiu comun rațiunii, dorințelor și pasiunilor.

Formula aristotelică schimbă acest registru platonic cu un registru în care esența umanului nu mai transcende umanul sau în care dimensiunea umanului nu se mai măsoară în absolutul ideii, ci în umanul însuși. Într-un astfel de registru, decizia nu mai este legată de armonia absolută a sufletului cu sine însuși ca o condiție esențială, de binele absolut sau de virtutea supremă, ci de ideea unui scop croit după o măsură umană, și anume binele și utilul. Scopul este acel "bine" pe care îl concepe, îl acceptă ca "util" și îl urmărește fiecare om sau fiecare comunitate de oameni în raport cu un "interes". Expresia supremă a acestui interes este fericirea.

Dacă în modelul platonic, interesul avea mai degrabă conotații pejorative sau care, în orice caz, introduceau un factor de alienare al virtuților umane care susțin și fac justă sau bună orice decizie, în special, una politică, în modelul aristotelic interesul este păstrat în conotații politic valabile, justificabile și, mai presus de toate, realiste – o realitate care nu este nici diminuată față de scara umanului, nici înălțată la standarde ideale, dar care rămâne ancorată într-o perspectivă morală asupra virtuților și viciilor care pot califica aceste interese.

Esențial este însă faptul că și virtuțile și viciile sunt acum puse în puterea și în sarcina unei capacități umane de deliberare, alegere și acțiune înscrise în canoane etice. Substanța alegerii rămâne tot raționalitatea, iar poziția ei ierarhică rămâne tot una superioară în relație cu dorințele, pasiunile și emoțiile.

Odată creionată axiologic relația dintre decizie și raționalitate, în ecuația acestei relații intervin emoțiile, dorințele și pasiunile tot într-o ordine a moralului. De astă dată însă, fenomenologia emoției și chiar valențele sale morale sunt studiate sub o perspectivă nouă: proiecția raționalității asupra acestei fenomenologii introduce conceptele de raționalitate și iraționalitate a emoțiilor, dorințelor sau pasiunilor. Raționalitatea și toată fenomenologia emoției nu se mai află acum

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

într-o ierarhie valorică strictă în care supremă este raţiunea, iar emoţiile şi apetitele educate anume în scopul susţinerii raţionalităţii pot avea poziţii de sprijin ierarhic dinspre nivele subordonate către vârful ierarhiei aşa cum le descrie modelul platonic atunci când prezintă rolul acestora în deliberare, luarea deciziilor şi acţiune. Raţionalitatea se distribuie în această relaţie ierarhică dintre raţionalitate şi emoţii, pasiuni şi dorinţe în fiecare dintre acestea din urmă, inducând ideea unei egalităţi iniţiale între raţionalitate şi fenomenele emoţionale, egalitate care decurge din chiar măsura umană a acestui model – umane fiind în egală măsură şi raţiunea şi afectul, apetitul sau pasiunea. Această egalitate ajunge să fie modificată ulterior de faptul că orice om are şi urmăreşte un anumit scop înafara căruia nu se poate concepe nici decizia, nici acţiunea, nici cunoaşterea şi nici chiar viaţa.

Aristotel numeşte şi descrie toate aceste emoţii şi pasiuni care intră în ecuaţia deciziei şi acţiunii umane, arătând în ce fel se combină cele şapte cauze ale acţiunii umane cu manifestările emoţionale şi pasionale şi cu raţiunea sau capacitatea de reflexie raţională.

Diferenţa dintre raţional şi emoţional sau pasional este cea care dă sensuri diferite deciziei şi acţiunii întemeiate pe fiecare dintre ele: tot ceea ce ţine de raţional implică şi capacitatea de alegere, în timp ce emoţiile există independent de aceasta.

Dacă raţionalul conduce către acţiuni care au ca finalitate cunoaşterea şi, prin asta, către un beneficiu (numit generic "fericire") cu atât mai mare cu cât cunoaşterea este mai mare sau mai profundă, emoţionalul sau pasionalul conduc către acţiuni care au ca finalitate plăcerea văzută ca o stare naturală, primordială a fiinţei umane în corporalitatea ei şi către care aceasta tinde în mod natural.

Plăcutul – resimţit ca urmare a unui dat corporal – şi utilul – resimţit ca urmare a unei capacităţi raţionale – nu mai apar într-o totală opoziţie şi, mai ales, nu mai reuşesc să fragmenteze sufletul şi mintea în aşa fel încât această dizarmonie să se reflecte la nivelul deciziei,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

coborând-o atât pe scara morală – binele şi virtutea de a face binele prin acţiune – cât şi pe scara utilului – bunul şi capacitatea de a obţine ceea ce este bun prin acţiune.

Fără să renunţe complet la superioritatea raţionalului asupra emoţionalului şi pasionalului, modelul aristotelic propune o formulă de difuzie a raţionalului în acele dorinţe şi pasiuni care sunt însoţite de "înţelegere" şi, în acelaşi timp, o reconsiderare a întregii fenomenologii a emoţiei din perspectiva felului în care este definită fericirea. Ori componentele fericirii din modelul aristotelic includ şi sursele emoţionale sau pasionale ale acesteia prin tot ceea ce înseamnă "plăcut".

Formula este perfect valabilă într-un model al raţionalităţii "coborâte", ca să folosim un termen foarte plastic, din sferele armoniei cu sine şi ale virtuţilor supreme obţinute prin bine, adevăr şi dreptate absolută în sferele mai umane ale celor pe care omul însuşi le înţelege sau le percepe ca fiind binele, adevărul şi dreptatea care îi aduc fericire. Formula îl împacă pe om într-o bună măsură cu el însuşi într-un cu totul alt fel decât cel în care Platon gândea că omul ar trebui să fie în deplină armonie cu sine însuşi şi aşează relaţia între raţiune şi emoţie într-o postură din care, mai târziu, gândirea filozofică iluministă reuşeşte o răsturnare de situaţie, recuperând fenomenologia emoţiei din sfera de inferioritate sau imoralitate în care o plasaseră modelele antice ale raţionalităţii şi aducând-o în sfera deciziei pe o postură nouă: cea de primat asupra raţionalităţii, aşa cum formarea senzaţiilor şi percepţiilor primează în raport cu formarea raţionamentelor.

§7. Rolul emoţiei în structura decizională

De ce sunt atât de importante emoţiile şi relaţia lor cu raţionalitatea în universul deciziei ? – Importanţa lor nu este doar morală, aşa cum rezultă din filosofia morală a antichităţii greceşti. Importanţa lor este şi de altă natură, strict procedurală şi, la limită, de construcţie instituţională, pentru că structura deciziei este cea care a

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

determinat structura instituțională în primul rând. Abia apoi, efectul de feedback al actului instituționalizat (dar și societatea care are rolul unui mediu de comunicare prin care se propagă acest feedback), a făcut ca structura deciziei să fie influențată ea însăși de structura politică instituționalizată. Aici însă lucrurile trebuie explicate din perspectiva mecanismelor decizionale instituționale și, pentru a le înțelege, ar trebui să facem un ocol pentru a găsi explicațiile necesare. Vom face acest ocol de îndată ce vom ajunge la răscrucea drumurilor care duc dinspre Evul Mediu spre timpurile moderne.

Să revenim însă la *emoție*. De ce este atât de importantă, dincolo de aspectele morale pe care le-am dezbătut până acum ?

Răspunsul scurt este că *emoția* implică în mod necesar o structură de decizie *deschisă*, ceea ce structura decizională concepută și descrisă de Aristotel, sau cea consensuală a Evului Mediu timpuriu, platoniciană în litera și în spiritul ei – nu este.

Răspunsul lung este că atât decizia platoniciană, reprezentând o regulă, cât și cea aristotelică, reprezentând o structură deliberativă, sunt structuri de complexități diferite, dar *închise*. Ele *produc* în sensul strict în care produce o regulă sau o lege: din corpul, considerat necesar și suficient (cu alte cuvinte, considerat complet!) al ipotezelor, este produsă o concluzie care are caracter de necesitate, dacă ne situăm pe o relație de tip cauzal, așa cum face Aristotel. O structură deliberativă care include însă și *emoția*, nu mai este închisă, pentru că emoția, fiind ceva irațional, nu mai intră în relația de cauzalitate, care este prin excelență rațională. Prin urmare, simpla prezență a emoției într-o structură deliberativă face din aceasta o structură deschisă, ale cărei ieșiri sunt supuse nu principiilor *producției* deterministe sau chiar probabiliste, ci principiilor *emergenței* – fenomen care scapă determinismului de orice tip.

Veți spune că – începând chiar cu Platon, ca să nu mai vorbim de opera aristotelică și de cea post-aristotelică – *emoția* este inclusă în

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

alegerea liberă, tocmai de aceea ea şi decizia în care este amestecată, mai ales cea politică, fac subiectul reflexiei morale.

Da, aşa este.

Dar la Platon aveam legile şi caracterul lor vectorial direct indus de modelul decizional platonician al regulei, iar la Aristotel aveam structura deliberativ-raţională a deciziei în care emoţiile erau sublimate, prin teoria mijlocului, în virtutea morală, adică emoţii care conţineau doar propria lor parte de raţionalitate. Ambele modele decizionale sunt strict cauzale, prin urmare, deterministe. Structura instituţională din epoca medievală timpurie, de exemplu, construită pe baza acestor structuri decizionale este, prin excelenţă, consensuală, pentru că porneşte de la consistenţa completă a ipotezelor şi de la caracterul necesar al păstrării consistenţei şi la nivelul concluziilor. Adevărul moral – piatra unghiulară a filosofiei şi deciziei antichităţii şi a întregii epoci medievale – nu poate fi conceput în alt fel. Este o abstractizare care păcătuieşte prin absolutizarea consistenţei atât la nivelul condiţiei, cât şi al concluziei. Emoţiile se păstrează în acest fel în registrul predictibilităţii. Acest viciu fundamental de abstractizare prin absolutizarea raţionalităţii emoţiei face, de fapt, legea deciziei consensuale medievale.

De îndată însă ce emoţia intră în ecuaţia deciziei cu tot bagajul sau iraţional, senzorial şi instinctual, structura decizională se deschide vrând-nevrând şi structura instituţională riscă să se prăbuşească sub invazia sentimentelor. Stă doar în geniul politic al filosofilor de început ai modernităţii că această prăbuşire nu a avut loc. Pentru că sentimentele au fost sublimate, de această dată, în virtutea economică: utilitatea. În acest fel absolut genial, structura unui întreg sistem este împiedicată să se prăbuşească, deşi nu poate fi împiedicată să se schimbe.

Schimbarea deciziei de la formula sa platonic-consensuală medievală la formula sa aristotelic-cauzală modernă constă în aceea că

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

emoția trece din registrul virtuții morale în cel al virtuții economice – utilitatea, din cel al nobleții spirituale în cel al mercantilității, dar rămâne, până la urmă, tot în sfera virtuții, adică a emoțiilor raționale care, chiar şi prezente, nu pot afecta predictibilitatea deciziilor. În felul acesta, structura decizională este încă păstrată ca o structură închisă, ceea ce înseamnă predictibilă şi controlabilă.

Nu va trece prea mult timp însă şi pericolul pe care modernitatea l-a evitat, înfăşurându-se în jurul unui concept moştenit tot de la Aristotel ca în jurul unei ancore salvatoare, îşi va face din nou apariția. De astă dată însă el nu a mai fost evitat şi întreaga structură instituțională a trebuit să se schimbe pentru că structura deciziei s-a schimbat. De astă dată, fundamental.

Cum s-a schimbat ? – Vom vedea.

Să ne înarmăm însă cu răbdare. Şi să păstrăm *emoțiile* în raniță: vom avea nevoie de ele de îndată ce va începe războiul dintre Rațiune în sens teologic şi sub autoritate papală şi Decizie în sens politic şi sub autoritate regală. Când cele "Două Săbii" ajung să se încrucişeze – lumea decizională medievală moare, pentru că structura sa decizională consensuală se destramă, iar mecanismul său este prins în complicatele ițe ale politicii renascentiste.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Prima Parte

Imaginarul mişcării la pre-socratici

Motto:

"... *raţiunea de a fi* arată de unde este cel dintâi început al mişcării sau al repausului, precum cel care a chibzuit /este începutul unei activităţi/."

Aristotel, *Metafizica*[45], Cartea Delta (V), 1013 a.

[45] Traducere A. Cornea, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Platon înțelege *devenirea* ca pe o *mişcare* în care realitatea omului tinde să se apropie de realitatea *ideilor*, a *modelelor*, încercând să atingă perfecțiunea lor absolută. Fără să fie altceva decât devenirea întru cunoaştere şi armonie, întru *Ideea* absolută, acest mod de a concepe *mişcarea* ne spune că ea se află în miezul reflexiei filosofice a vechilor greci, ne spune că are o tradiție în gândirea antică la care Platon însuşi face referință atunci când îşi analizează predecesorii şi, mai ales, ne spune că ea este o verigă specială care leagă – pe un fir logic, dacă nu pe unul strict cronologic – *absolutul* lui Platon de *schimbarea nesfârşită* a lui Heraclit sau *ființa* aşa cum o concepe Aristotel de *ființa* concepută de Parmenide.

Concepția despre *mişcare* este, de altfel, şi cea care constituie unul dintre criteriile după care unii analişti moderni, cum este Zeller[46],

[46] Zeller E. (author), S.F. Alleyne, E. Abbott (Engl. transl.), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Longmans, Green and Co., 1905.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

identifică şcolile de gândire filosofică antică ale vechilor greci sau, mai degrabă, un criteriu după care grupează filosofii antici în diferite curente de gândire: *ionic, pitagoreic, eleat, atomist*. Motivul este acela că preocuparea pentru *mişcare* apare sub două orientări diferite, chiar opuse, în gândirea vechilor greci: una urmărind să ajungă la esenţa lucrurilor care nu poate fi schimbată în nici un fel de mişcare, iar cealaltă urmărind tocmai schimbarea provocată de mişcare şi relatia dintre mişcare şi existenţă. Studiat şi interpretat în cheia *mişcării*, imaginarul antic grec relevă, la rândul său, aceste orientări filosofice.

Una dintre aceste orientări filosofice, cea a cosmogoniilor, a teogoniilor şi a studiului corpurilor şi materiei, relevă o aplecare cu totul specială asupra *mişcării* şi *schimbării* în cursul natural al lucrurilor: mergând *înapoi* pe firul creaţiei cosmogonice şi al mişcării originare, milesienii caută să afle elementul primordial, "principiul intrinsec al lucrurilor", după cum formulează Maurice de Wulf[47], ceea ce constituie esenţa lumii ca realitate materială, în timp ce eleaţii caută absolutul acestei esenţe a existenţei, acel *ceva* ce o face să fie în sine, eternă, imuabilă, unică şi unitară.

Cealaltă orientare este una a schimbărilor nesfârşite provocate de o mişcare permanentă, animată de principii contrare, pe care o intuieşte Heraclit, influenţându-i hotărâtor atât pe Platon, cât şi pe Aristotel: mergând, de astă dată, *înainte* pe firul schimbării şi al transformării ca efect nemijlocit al mişcării, această orientare urmăreşte

[47] Maurice De Wulf. 1909. *History of Medieval Philosophy*, Ch.I.*Pre-Socratic Philosophy*, §1.3: "Două mari întrebări se pun în faţa unei filosofii care îşi fixează atenţia asupra naturii exterioare: studiul schimbării sau succesiunii lucrurilor şi determinarea a ceea ce rămâne stabil în această schimbare. Dintre aceste două probleme, cea de-a doua a fost cea care a stârnit curiozitatea întemeietorilor filosofiei greceşti (secolele al şaptelea şi al şaselea). Îi găsim pe toţi absorbiţi în căutarea principiului stabil, intrinsec al lucrurilor, studiind schimbările lor numai pentru a ajunge la elementul fix pe care aceste schimbări îl presupun. Mai târziu, acest studiu dublu întemeiat s-a reluat în ordine inversă: atenţia a fost concentrată în principal asupra succesiunii manifeste a lucrurilor. Heraclit a fost cel care a modificat punctul de vedere al studiilor cosmologice (secolul al cincilea)", pp. 4-5 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

să ajungă la relația dintre esența existenței și mișcare ca principiu existențial, atât în plan universal, cât și în planul acțiunii individuale.

Și într-un caz și în celălalt, noțiunea de *mișcare* apare ca unul dintre conceptele fundamentale ale antichității grecești. El desenează timp de mai multe secole – de la școala ioniană timpurie și până la nașterea metafizicii aristotelice – o subtilă, dar rezistentă, linie de forță a imaginarului cosmogonic și, mai târziu, a imaginarului *ființei* aristotelice. Imaginarul geometric nu reușește să acopere sau să estompeze în vreun fel influența profundă a acestui *imaginar al mișcarii* în crearea unei reprezentări a lumii și în înțelegerea principiilor fundamentale ale acesteia. Dimpotrivă. Mai mult decât faptul că reușeste să co-existe, într-un substrat profund al imaginarului cosmogoniei, rezistând îndărătnic, puternic și fascinant împreună cu un imaginar geometric și aritmetic de sorginte pitagoreică, deosebit de elaborat și spiritualizat – ideile de *mișcare*, de *devenire*, de *schimbare* și, mai târziu, de *transformare* penetrează țesătura cea mai intimă a reprezentărilor antice ale universului și influențează gândirea anticilor asupra principiilor existenței.

Inițial destul de vagi, mai degrabă poetice și lipsite de consistență teoretică, ideile despre *mișcare, devenire, schimbare* și *transformare* parcurg un traseu conceptual lung, cu sinuozități și incertitudini, amestecat cu naivitate și cu geniu, între, să spunem, imaginea "vârtejului" lui Anaxagoras din Clazomene și cea a "atomilor" lui Leucip – pentru a lua numai două repere dintre cele care i-au marcat acest traseu. Maturizarea acestor idei în interiorul reflexiei filozofice antice grecești asupra lumii și *ființei* survine, paradoxal, nu ca urmare a clarificării teoretice asupra naturii fizice a mișcării, care continuă să rămână o mare necunoscută în teorie, în ciuda pasiunii grecilor antici pentru studiul mișcării astrelor și pentru științele naturii. Această maturizare conceptuală survine ca urmare a unei nevoi imperioase de a defini *ființa* într-un fel în care aceasta să cuprindă

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

realitatea umană până la litera materialității sale şi nu doar aspirațiile umane ideale de tip parmenidean sau platonic, descrise în litere abstracte şi valori absolute, intangibile de altfel, pentru omul obişnuit, la care pare să se gândescă Aristotel. Acest fapt îl determină pe Aristotel să articuleze, în sfârşit, acea idee care păruse să-i frământe, să-i fascineze şi să-i provoace pe înaintaşii săi întru filosofie, şi anume că *mişcarea* ar constitui principiul fundamental al existenței. O idee care a străbătut întreaga antichitate greacă, o idee coagulată din observații şi din reflexii, din real şi din imaginar deopotrivă, o idee alunecoasă, greu de articulat, greu de verificat şi greu de demonstrat pentru mai toți gânditorii de până la Aristotel, pentru Aristotel însuşi, ca şi mult, foarte mult timp după el, pentru aproape întreaga epocă medievală, până în pragul modernității. A fost însă o idee destinată să constituie în permanență o provocare. Ea reprezintă, vreme de mai multe milenii, marea provocare atât pentru filosofie, cât şi pentru ştiințele care s-au născut la mult timp după aceea: ştiințele sufletului, ale vieții şi ale societății.

Vechea filosofie greacă – începând cu şcoala milesiană şi, probabil, mult înainte de aceasta, dacă este să ne luăm după firescul cu care este pomenită de poeți şi după multitudinea de instanțe în care este surprinsă în imaginarul cosmogoniei antice greceşti[48] – pare să fi fost fascinată de ideea de *mişcare* în multiple formule şi cu multiple semnificații. Impresia este întărită de Aristotel, după cum conclude el însuşi când, fascinat la rândul său de această idee, adună în Cartea Alpha Mare (I) a *Metafizicii* diferitele formule de origine şi de expresie a mişcării pe care le citează, începând cu operele poetice ale lui Hesiod, încercând să identifice diferitele concepții despre mişcare.

Lucru dificil, după cum recunoaşte chiar el, pentru că, în ideea

[48] Aristotel face în *Metafizica,* Cartea Alpha Mare (I) 984b, o referință la Hesiod, citând pasajul din *Teogonia* 16-20 care menționează ca origine a mişcării *iubirea*: "Mai întâi de orice a fost Haosul şi apoi larga Glie şi Iubirea care se distinge printre nemuritori", trad. A. Cornea, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de mişcare, predecesorii săi au reuşit să imagineze cele mai subtile şi diferite formule sub care poate fi gândită mişcarea, atât cantitativ, cât şi calitativ.

Închegarea unei concepţii filosofice coerente despre *mişcare* parcurge, în antichitatea greacă, trasee conceptuale care apar uneori paralele, alteori convergente, după cum urmăresc diferite semnificaţii: de la modificarea materială până la transformarea de stare, de la alteritate la inegalitate, de la confruntarea opusilor la lupta contrariilor, de la sensul cantitativ al mişcării la cel calitativ. În reflexiile asupra mişcării şi în excursul critico-istoric despre mişcare din *Metafizica*[49], Aristotel analizează şi ordonează aceste semnificaţii multiple în raport cu apropierea fiecăreia dintre ele de definiţia *raţiunilor de a fi* ale lucrurilor. El consideră mişcarea înţeleasă ca *schimbare* şi *transformare* drept principiu fundamental al realitatii ca existenţa.

Există de-a lungul acestui traseu conceptual sofisticat o legătură crucială între noţiunea de *mişcare* şi cea de *decizie*. Ea merită aprofundată măcar pentru faptul că o astfel de incursiune în intimitatea semnificaţiilor unui concept ne dă şansa descoperirii unei relaţii esenţiale între *mişcarea* ca principiu fundamental al existentei şi *decizia* ca mecanism fundamental al *fiinţei*. Este legătura conceptuală pe care Aristotel a aşezat-o în subsidiarul metafizicii sale şi pe care gândirea europeană occidentală a reuşit să o recupereze, să o păstreze şi să o rafineze vreme îndelungată în ceea ce astăzi denumim – *teoria alegerii raţionale*.

Ea reprezintă, de fapt, o concepţie despre suflet, raţiune, emoţie, acţiune, lume, libertate şi autonomie care constituie tiparul ideatic în care s-au format multe dintre noţiunile cu ajutorul cărora gândesc europenii astăzi. Una dintre ele este *liberul-arbitru*. De aici şi până la definiţia modernă a *deciziei* pare să fie doar un pas. Dar un pas

[49] Aristotel, *Metafizica*, Cartea Alpha Mare (I), 983a-992a; Cartea Kappa (XI), 1059a-1064b.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

conceptual a cărui istorie a durat ceva mai mult de zece secole. Zece secole pentru ca un concept să-şi recupereze substanţa şi semnificaţia aristotelică iniţială pentru a putea susţine gândirea politică, economică şi psiho-socială a următoarelor zece şi chiar mai mult. Cele mai bine de zece secole care s-au scurs de când Aristotel a creat o concepţie filosofică asupra *deciziei* şi până când modernitatea a reuşit să re-descopere virtuţile filosofice ale acestui concept pot umple de uimire pe oricine reflectă la istoria monarhică şi democratică europeană care a făcut din *decizie* un mecanism de construcţie instituţională fundamentală.

Deşi ne rezervăm ocazia de a vorbi despre ele pe larg în capitolele rezervate epocii medievale, nu ne putem reţine însă şi dorinţa de a observa – pentru prima dată într-un lung şir de interpretări, accente, explicaţii şi alte sublinieri pe care le vom face în continuare – că o istorie de zece secole poate trece uneori drept un scurt răstimp, dacă ardem etapele care au condus la ceea ce astăzi studiem ca *teorie a deciziei*. Dar poate trece, la fel de bine, drept o epocă de prelungită emergenţă civilizaţională, pentru care *decizia* nu a fost doar subiectul teoretic indirect al tratatelor medievale de teologie şi de politică, ci însăşi mecanismul care a asigurat suportul acestui proces de emergenţă sub raportul eficienţei. Şi într-un caz şi în celălalt – reflexia asupra unui astfel de răstimp istoric ne-ar oferi, în egală măsură, răgazul si şansa de a rămâne profund impresionaţi. Pentru că este vorba despre zece secole de revelaţii, clarificări şi construcţie conceptuală care, uneori, au amestecat gândirea politică şi sângele cruciaţilor, gândirea filosofică şi mirosul de ars al inchiziţiei medievale, asprimea dogmei şi euforia libertăţii. "*Zece veacuri*", spune Umberto Eco, referindu-se la aceeaşi perioadă, "*cărora nimeni nu izbutea să le găsească locul, căci se aflau la jumătatea drumului dintre două epoci 'excelente', una de care oamenii începeau să fie deja foarte mândri şi alta faţă de care*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

deveniseră nostalgici"[50]. Ieşite cu greu la iveală dintr-o lungă şi contorsionată poveste care amesteca mizele teologice, filosofice şi politice ale creşterii şi decăderii Imperiului Roman, ale Evului Mediu şi ale Renaşterii până aproape de epoca umanismului iluminat, atât *conceptul*, cât şi *teoria* modernă asupra *deciziei* păstrează încă, în profunzime, pecetea dramatică şi tulburătoare a acestui traseu conceptual aristotelic şi post-aristotelic.

Zece secole pot fi prea mult pentru ca un singur concept să se nască. Pot fi însă şi prea puţin. Postmodernitatea pare să spună că timpul scurs de la Aristotel şi până acum pare să nu fi fost destul pentru ca *teoria deciziei* să ajungă la clarificare şi unitate ştiinţifică. Pentru *decizie* – este un traseul conceptual la al cărui capăt nu am ajuns încă nici astăzi şi pe care nici Aristotel nu l-ar fi întrevăzut, deşi l-a fundamentat din punct de vedere filosofic.

Este, fără îndoială, tulburător şi fascinant să putem constata, analizând istoria noţiunii de *decizie*, că legătura conceptuală pe care Aristotel o aşează între *mişcare* şi *decizie* este o idee pe care toate secolele de gândire filosofică post-aristotelică nu au reuşit să o epuizeze încă sub raportul înţelegerii şi al interpretării. Marcajele filosofice pe care Aristotel le-a aşezat, cu sau fără voie, asupra imaginarului *mişcării* şi asupra *deciziei* ca mecanismul realităţii acestei mişcări, constituie şi astăzi o resursă încă ne-epuizată de construcţie conceptuală.

Această legătură apare într-unul din punctele nodale ale gândirii antice greceşti: gândirea asupra principiilor fundamentale ale tuturor lucrurilor. Ea reuşeşte să lege teoriile filosofice ale antichităţii greceşti asupra *raţiunilor de a fi* ale lucrurilor de concepţia europeană modernă asupra *deciziei*. Mai mult de atât, imaginarul aristotelic al mişcării conţine germenii conceptuali din care s-a născut ideea – recuperată târziu, în postmodernitate – că *decizia* este un *mecanism generativ* al

[50] Eco, U. 1999. *Arta şi frumosul în estetica medievală*, Editura Meridiane, Bucureşti, p.8.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mişcării individului, societăţii, istoriei, politicii şi economiei şi că stă la baza multor altor ştiinţe şi discipline crescute din moştenirea aristotelică într-un fel în care ne-ar veni greu să credem. Dar despre asta la timpul potrivit.

Pentru a înţelege legătura dintre *mişcare* şi *decizie*, trebuie să cunoaştem felul în care înţelegeau, îşi imaginau şi îşi reprezentau vechii greci – *mişcarea*.

Întorcându-ne asupra acestei legături conceptuale aristoteliene între *mişcare* şi *decizie*, trebuie să observăm, înainte de toate, că ea este multidimensională, cum sunt şi multiplele semnificaţii ale *fiinţei* asupra cărora reflectă textul *Metafizicii*. Consecvent acestei abordări asupra *fiinţei*, Aristotel ne ajută să decodificăm semnificaţiile *deciziei* în raport cu *fiinţa*, urmărind semnificaţiile *mişcării* şi ale relatiei dintre *fiinţă* şi *mişcare*.

Fără să fie o istorie a concepţiilor filosofice care au constituit fie temeiul, fie efectul acestui imaginar al *mişcarii*, capitolul de faţă încearcă să adune laolaltă secvenţe de imaginar cosmogonic antic şi concepţii filosofice cu scopul de a compune un tablou al gândirii antice asupra *mişcării*, insistând la un moment dat asupra relaţiei dintre ideea de *mişcare* fizică şi ideea metafizică de *fiinţă*. La confluenţa dintre aceste două idei, undeva, în spaţiul *fiinţei* aristoteliene, se află o altă idee: cea de *decizie*. Istoria acestei idei, ca şi istoria conceptului în sine de alegere individuală, începe, se poate spune, cu noţiunea aristotelică de *voinţă liberă*.

Dar înainte ca Aristotel să ajungă la o concepţie asupra deliberării şi alegerii – istoria conceptuală şi procedurală a ideii de *decizie* începe, de fapt, undeva, în imaginarul antic grec al *mişcării*, având rădăcini adânc înfipte în felul cum înţeleg şi cum îşi reprezintă anticii *materia* şi *substanţele individuale*, *mişcarea* şi *schimbarea*, *fiinţa* şi *acţiunea*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Despre elementul primordial

Imaginarul mişcării la vechii greci se constituie în jurul câtorva componente fundamentale: *elementul* primordial, *principiul* generator, uneori identificând principiul *material* cu principiul *eficient* (al *mişcarii*), alteori descriindu-le ca fiind diferite, şi *originea* mişcării.

Elementul primordial, (uneori, un singur element, alteori – elemente multiple), ar trebui să reprezinte, după Aristotel, materia[51]. Pentru aceia, spune Aristotel, care văd în elementul primordial o "raţiune corporală"[52] de a fi a tuturor lucrurilor, acesta reprezintă *ceea ce* se mişcă.

Principiul generării universului este privit, uneori, ca *principiu material* (*corporal* sau *substanţial*), reprezentând chiar elementul sau elementele individuale din care apare să fi fost făcută lumea. Alteori, acesta este privit ca *principiu de mişcare*, reprezentând mişcarea în sine ca pe o cauză originară a universului. *Principiul mişcării*, care arată *cum* se mişcă lumea, descris, la rândul său, uneori, ca principiu singular, alteori sub formă duală sau multiplă, este cel care imprimă şi

[51] Aristotel, *Metafizica*, C I, 983 b: "Dintre primii care s-au îndeletnicit cu filozofia, cei mai mulţi au socotit drept principii ale tuturor lucrurilor doar pe acelea de tipul *materiei*, de unde provin toate *cele-ce-sunt*, şi care este întâia lor sursă şi ţinta finală a nimicirii lor.", p.64.

[52] Aristotel, *Metafizica*, C I, 987 a: "Pornind de la ... înţelepţii care au deliberat /despre natură/, am observat ... că au în vedere *raţiunea corporală*", Cap. 5, p. 75 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

susține mişcarea, iar din această mişcare este descifrat, de cele mai multe ori, *de ce?*–ul mişcării, adică *originea* şi explicația ei. Aristotel priveşte principiul existenței universale ca pe un principiu care leagă latura materială şi pe cea rațional-ordonatoare a lumii – *materia* şi *forma* – *mişcarea* fiind considerată dimensiunea existențială pe care se construieşte această legătură.

În toate aceste trei ipostaze, *mişcarea* stă, într-un fel sau altul, direct sau indirect, în temeiul existențial al lumii. O regăsim, într-o ipostază sau alta, în aproape toate şcolile de gândire filosofică antică greacă şi nu e de mirare că la Aristotel o aflăm aşezată în miezul concepției sale despre *rațiunile de a fi* ale tuturor lucrurilor.

Imaginarul inițial[53] al mişcării identifică atât esența originară, cât şi principiul generator într-un element primordial unic. Imaginarul antic grec al elementului primordial îşi extrage spiritul şi recuzita din imaginarul vechilor poeme orfice. La rândul lor, cosmogoniile şi teogoniile orfice preiau imaginarul teogoniei hesiodice şi al epopeilor homerice.

Teogonia lui Hesiod este cea care introduce elementele primordiale: *Haosul* – egal-purtător al semnificațiilor de vid etern, dezbinare inițială, neființa sau nimicul primordial – şi *Glia* – semnificând pământul sau elementul material primordial:

> "La început de începuturi fu Chaosul, iar dup-aceea
> Spătoasa Glie ..."[54]

Imnurile orfice descriu cam acelaşi scenariu cosmogonic, în care lumea este zămislită dintr-o materie sau dintr-o divinitate

[53] Înțelegem prin 'inițial' imaginarul conturat de şcoala milesiană, luând ca punct de reper primele curente de gândire fiosofică asupra mişcării, deşi, după Aristotel, ca imaginar 'inițial' ar trebui să considerăm că imaginarul mişcării şi al *rațiunilor de a fi* ale tuturor lucrurilor porneşte cu elemente preluate din imaginarul mitologic al creației cosmogonice :"S-ar putea bănui însă că Hesiod, cel dintâi, a cercetat o astfel de rațiune de a fi" (*Metafizica*, C I, 984 b).

[54] Hesiod, *Teogonia* 116-153, în *Legende Mitologice din opera poeților greci şi latini*, Editura Albatros, Bucureşti, 1972, p. 3.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

primordială prin unirea sau prin contrapunerea unor forțe – divine sau materiale – separate în perechi, cel mai adesea, antagonice[55]. Poeme despre originea lumii cum sunt cele ale poeților Pherecydes din Syros[56], Epimenides, Antiphanes sau Acusilaus preiau astfel de scenarii cosmogonice, personaje, credințe, concepții, elemente și principii descrise în imnurile orfice[57].

Aflăm prin intermediul comentatorilor antici că aceste poeme cosmogonice esoterice, de o foarte rafinată simbolistică în reprezentările despre facerea lumii, menționau, de regulă, trei elemente primordiale: după Suidas, acestea erau *Eterul, Haosul* și *Noaptea*, după Simplicius, ele erau *Timpul, Eterul* și *Haosul*, după Apolonius din Rodos, era vorba despre *Cer, Pământ* și *Mare*, după Atenagoras – totul era la început un haos primordial de forma unui ou, din care apoi s-a născut întregul univers[58]. Elementele primordiale, materiale sau imateriale, care apar în aceste cosmogonii – *aerul*, *cerul* sau *eterul*, *pământul*, *marea* sau *noaptea* – erau fie reprezentate chiar ele ca divinități, fie, de cele mai multe ori, erau supuse unei prefaceri miraculoase sub acțiunea uneia sau a mai multor divinități primordiale sau sub acțiunea timpului, reprezentat adeseori ca o divinitate primordială (*Chronos*)[59]. Mare parte din acest tip

[55] Stöckl, Albert. 1887. *Handbook of the History of Philosophy*, Trans.by T.A. Finlay, M. H. Gill and Son, Dublin,.Part I, Section II, 8: "Aceste imnuri [orfice] se referă, în marea lor parte, la principii ale cosmogoniei și teogoniei – ele nu conțin, în adevăr, mai mult decât teoriile de acest gen. Noțiunea fundamentală a tuturor acestor teorii este aceeași – că toate lucrurile au fost originar conținute într-o singură ființă, într-o unică materie primordială, din care totul (cer și pământ) a căpătat formă datorită unor forțe plastice, conform unui principu al dualismului care divide universul de la începuturi", p.29 .

[56] Turner, William. 1903. *History of Philosophy*, The Athenaeum Press, Ginn and Company Proprietors. Boston, U.S.A., Part I, Section B, p.31; *Cf.* Stöckl, în *op.cit.*, pp.29-30.

[57] *Cf.* Stöckl, *op.cit.*, p.29 .

[58] *Cf.* Stöckl, *op.cit.*, p.30 .

[59] *Cf.* Turner, *op.cit.*, Part I, Section B: "Există aici acea viziune primară că universul a apărut din elemente ca aerul și pământul prin acțiunea timpului. Această viziune este ascunsă, totuși, de poeți sub simboluri enigmatice, referind fenomenele naturii nu la acțiunea naturală, ci la acțiunea incomprehensibilă a divinităților.", p.31 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de imaginar cosmogonic este decantat, filtrat, transformat într-un imaginar care reuşeşte să transfere trăsăturile şi elementele acestor cosmogonii în elementele incipiente ale unei filosofii a naturii, care începe, din ce în ce mai mult, să introducă gândirea filosofică raţională. Acest transfer ideatic dintr-un plan al reprezentării într-unul al gândirii filosofice este atribuit poemelor homerice, poeţilor gnomici şi, în mare măsură, primilor înţelepţi – cei Şapte Înţelepţi – menţionaţi de istoria filosofiei antice greceşti[60]. Această anevoioasă, profund filosofică şi complicată operaţie de filtrare conceptuală a fost marcată genial de Thales, primul dintre înţelepţii antichităţii greceşti, cel care a imaginat şi a gândit facerea lumii în termenii unui element primordial unic – *apa* – origine, element şi principiu generator în acelaşi timp. Mai mult decât oricare altă moştenire pe care Milesianul a lăsat-o posterităţii a fost această capacitate de a gândi lumea în termenii principiului universal şi unic, elementului primordial din care pare să fi apărut totul.

[60] *Cf.* Stöckl, *op.cit., § 10.9,* p. 31: "9. În maximele celor Şapte Înţelepţi ai Greciei avem tranziţia de la filosofia credinţei religioase la filosofia raţională propriu-zisă. [...] Avem aici o înţelepciune practică – nu încă ceea ce se numeşte propriu-zis filosofie, pentru că nu stă pe o bază strict filosofică, dar în avans faţă de obscuritatea mitului, o creaţie a minţii reflexive. Aceste maxime nu ar fi putut să nu afecteze dezvoltarea aspectului practic al filosofiei Greciei."; *Cf.* Turner, *op. cit.,* pp.32-33: "Începuturile filosofiei morale se găsesc în portretele etice ale poemelor homerice, în scrierile poeţilor gnomici ai secolului al şaselea b.c. şi, în special, în maximele atribuite celor Şapte Înţelepţi."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

I.

Apă, *apeiron* şi aer

Thales reuşeşte, după cum comentează Gheorghe Vlăduţescu, citându-l în acelaşi pasaj pe Hegel, să identifice două dintre condiţiile după care cunoaşterea lumii şi a temeiului ei trebuie să înceapă de la "principiu", înţeles ca argumentul sau *raţiunea de a fi* care trebuie să explice mergând la rădăcina lucrurilor şi care ar trebui să aibă, în acest scop, nişte atribute esenţiale, printre care "*unitatea* şi *unicitatea*" [61].

Pe măsură ce reflexia asupra lumii reale, gândirii şi mişcării se conturează în şcoli de gândire diferite, filosofia antică greacă operează o distincţie din ce în ce mai clară între *esenţa originară* a existenţei,

[61] Vlăduţescu, Gh. 1983. *Modernitatea ontologiei aristotelice,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca: "... apa este principiul, adică o formă determinată de existenţă, este existentul în unitatea şi unicitatea sa. Mai puţin, deloc chiar, interesandu-ne faptul de a se fi identificat temeiul lumii în apă, reţinem ceea ce de altfel obiectiv a fost valorificat, conştiinţa a două condiţii de inteligibilitate a principiului: *unitatea* şi *unicitatea*.", p.15; Hegel, G.W.F. 1963. *Prelegeri de istorie a filosofiei*: "... filosofia începe cu această propoziţie fiindcă prin ea conştiinţa îşi dă seama că Unul este esenţa, este ceea ce e adevărat, că numai el este ceea ce fiinţează în sine şi pentru sine.", trad. D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, vol. I, p.37.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

elementul primordial din care este creat universul şi *principiul* mişcării acestuia. Dacă iniţial ideea era aceea a identificării celor trei – esenţa originară, elementul primordial şi principiul unic de mişcare[62] – distincţia între ele face ca, în timp, să asistăm la apariţia mai multor elemente primordiale şi la o din ce în ce mai accentuată dihotomie între idee şi materie, între abstract şi real, între raţional şi apetitiv în ceea ce diferitele curente de gândire înţelegeau prin esenţa şi principiul existenţei lumii[63]. Diferiţi gânditori pre-socratici descifrează o *origine a mişcării*, alţii însă – nu. Rând pe rând, elementele primordiale sunt imaginate a fi materiale (*apa, pământul*) sau imateriale (*aerul, focul*), corporale sau necorporale (*apeiron*-ul, *homoiomeriile* sau *atomii*), raţionale (*numărul*, *raţiunea*), morale (*binele* şi *răul*) sau emoţionale (*iubirea*, *ura*). Rând pe rând, lumea pare să fi fost fie creaţia unei entităţi raţionale superioare şi abstracte (*Numărul* la pitagoreici, *Fiinţa* la Parmenides, *Nous* la Anaxagoras, *Ideea* la Platon), fie creaţia unei perechi de emoţii universale şi antitetice (*Iubirea* şi *Ura* la Empedocles), fie creaţia unei perechi de forţe antitetice reprezentând conflictul şi armonia (*Lupta* şi *Iubirea* sau *Concordia* şi *Pacea* la Heraclit).

Şcoala milesiană gândeşte în imaginarul unei mişcări generate de un element unic cu rol de principiu universal, fără să distingă între "principiul material şi principiul formal al vieţii"[64]. Acest element primordial diferă de la un gânditor la altul, de la un element material, cum este, de exemplu, *apa* pentru Thales, la un element infinit, etern şi fără o determinare anume nici în spaţiu, nici în timp, cum este *apeiron*-ul pentru Anaximandros sau, ceva mai târziu, la un element imaterial, cum

[62] Aristotel, *Metafizica,* C I, 984 b: " ... cei ce au conceput lucrurile în acest fel au stabilit deopotrivă raţiunea pentru care lucrurile sunt în bună orânduială şi au stabilit că tot aceasta este şi originea mişcării pentru toate cele".
[63] Aristotle, *Physics*, Book I, Part 2, Transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, în arhiva publică *The Internet Classics Archive,* http://classics.mit.edu//Aristotle/physics.html accesată la data de 29 noiembrie 2007.
[64] *Cf.* Turner, *op. cit.,* p.35 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

este *aerul* – pentru Anaximenes[65] şi Diogenes din Apollonia[66].

Thales imaginează un amestec originar în care *apa*, elementul primordial, "*se amestecă laolaltă (cu aerul, focul şi pământul – n.n.) în vederea unirii, combinării şi constituirii lucrurilor din cosmos*"[67].

În ceea ce-l priveşte pe Anaximandros, fără să reia în mod explicit teoria cu privire la *apa* ca element şi principiu primordial a maestrului său, Thales, sub a cărui instrucţie şi influenţă intelectuală se

---

[65] Aristotel, *Metafizica* C I, 983b: "Anaximenes şi Diogene aşază drept principiu prin excelenţă al corpurilor simple *aerul*, înaintea apei";

[66] *Cf.* Stöckl, *op. cit., p. 35*: "Primii filosofi ionieni aveau în comun preocupările despre cum au apărut lucrurile din natură şi cum încetează ele să existe [...] Printre primii filosofi ionieni se numără Thales din Milet, Anaximandros, şi Diogenes din Apolonia, ale căror teorii se referă în principal la baza materială primordială a tuturor lucrurilor."

[67] Galenus, *In Hipp. de humoribus*, I, 1/XVI, 37K, *Thales B3*, în *Filosofia greacă până la Platon*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, vol. I, Sect. II, citat în Vlăduţescu Gh., *op.cit.*, p.38; Aristotel, *Metafizica* I, 983b: "Thales, începătorul acestei filozofii, susţinea că apa este principiul (de aceea el afirma că şi pământul stă pe apă, creându-şi această reprezentare deoarece vedea că hrana tuturor fiinţelor este umedă"; Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, *Life of Thales*, Book I, Section VI: "El pornea de la aserţiunea că apa este principiul tuturor lucrurilor...", trad. C.D.Yonge, London: Henry G. Bohn, 1853, disponibil *online* în arhiva publică *Peithô's Web*, la adresa de web: http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlthales.htm, accesată la data de 4 februarie 2008; *Cf.* Simplicius, *Phys.* 23; 24, 13, pasaj citat de Gh. Vlăduţescu în *op.cit.*: "... primul filozof al grecilor, Thales din Milet, avea să identifice obârşia tuturor lucrurilor în apă, fiindcă 'în urma observaţiilor empirice', cum ne informează Simplicius, a putut să-i pară că 'de acolo de unde provin toate – de acolo se hrănesc' ", p.10. Căutând sursa de inspiraţie din care se va fi născut acest imaginar ce alimentează doctrina hilozoistă a gânditorilor milesieni, în ceea ce-l priveşte pe Thales, Aristotel presupune atât o atentă observaţie empirică şi un profund spirit al filosofiei naturii, cât şi o posibilă influenţă mitologică, mitul lui *Oceanos* – divinitate născută din unirea *Gliei* (Pământul) cu *Cerul* (Uranus) – fiind menţionat în scenariile teogonice ale vechilor epopei populare, după cum povesteşte Hesiod în *Teogonia* 133 [116-153]: "Cu Cerul [Glia] zămisli Oceânul cel răscolit de adânci vârtejuri ...", şi pe care suntem tentaţi să credem că Thales trebuie să le fi cunoscut bine, pentru că făceau parte din mentalul şi din reflexia filosofică a epocii, *cf.* Turner, *op.cit.*, Part I, Section B, Chapter I: " După Aristotel, Thales presupunea că toate lucrurile au apărut din apa. Tradiţia istorică păstrează tăcere asupra raţiunilor care l-au condus pe Thales la această concluzie. Este posibil, după cum sugerează Aristotel, ca întemeietorul şcolii ioniene să fi fost influenţat de consideraţia că hrana este umedă, etc.; el şi-ar fi putut baza concluziile pe o interpretară raţionalistă a mitului lui Okeanos sau ar fi putut observa depunerile de aluviuni de pe râurile din ţinutul său natal şi astfel să fi tras concluzia că, asemenea pământului, toate lucrurile au apărut din apă", pp. 35-38. Burnet exclude orice influenţă mitologică de orice fel în ceea ce-i priveşte pe ionieni, cu atât mai mult pe Thales, *cf.* Burnet, *Early Greek Philosophy, Introduction* IX.

spune că fusese format, el alege un alt element pe care îl consideră primordial, fiind primul dintre filosofii ionieni care imaginează un scenariu cosmogonic complet. Anaximandros gândeşte în termenii unui element primordial unic – *Infinitul* sau *Nelimitatul*, (*apeiron*):

> " Începutul ... tuturor celor ce sunt este *apeiron*-ul, (...) din el se nasc şi tot în el pier, aşa cum se cuvine (să se întâmple)."[68]
> "(Natura *apeiron*-ului) este aceea de a fi veşnic şi fără bătrâneţe."[69]

> "The infinite surrounds all things and directs all things".[70]

Spre deosebire de Thales însă, el menţionează şi un principiu de mişcare materială (*separare* sau *diferenţiere între opuşi*) prin care mişcarea originară este generată şi susţinută. În scenariul cosmogonic pe care îl descrie în tratatul său *Despre Natură,* "opoziţia contrariilor" este pentru prima dată imaginată ca fiind principiul generator universal şi în care mişcarea apare ca "infinită" şi "eternă" – atribute esenţiale ale elementului primordial ca principiu material al existenţei.

Anaximandros imaginează un principiu primar al diferenţierii, al separării, care desface *apeiron*-ul, originea tuturor lucrurilor, în elemente primare cu naturi opuse: *caldul* şi *recele*, *umedul* şi *uscatul*. Această diferenţiere iniţială este antrenată şi menţinută de o eternă mişcare de rotaţie care face ca aerul să parcurgă, la nesfârşit, cicluri succesive de rarefiere şi condensare şi să dea astfel naştere unui numar infinit de lumi reprezentate ca nişte divinităţi cereşti. Aşezat în centrul acestei sfere cereşti şi născut ca urmare a efectului determinat de căldura soarelui asupra umezelii acestei materii primare (*apeiron*-ul),

---

[68] Anaximandros-B1, *Despre natură*, în *Antologie filosofică – Filosofia antică,* Editura Minerva, Bucureşti, 1975, vol. I, p.5.
[69] *Ibidem*, B2.
[70] Aristotle, *Physics*., pe *sit.cit*., Book III, Part 4, 203 b: "'Infinitul' se află în jurul tuturor lucrurilor şi îndrumă toate lucrurile.'"

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

apare Pământul. Aflat sub puterea de fecundare a căldurii solare, Pământul dă naştere, la rândul său, tuturor fiinţelor vii[71].

Este pentru prima dată când un sistem filosofic dintre cele de şcoală milesiană utilizează noţiunile de *infinit* şi de *opoziţie a contrariilor* ca origine a mişcării şi acest lucru va influenţa profund gândirea ioniană ulterioară, pentru că le regăsim pe aceeaşi filieră a imaginarului mişcării, mult mai târziu, după cum menţionează Teofrast, în gândirea lui Anaxagoras şi în cea a lui Heraclit:

> "*(Theophrastos, Dox. 477) Simpl. Phys. 6 r ; 24, 26.* Among those who say that the first principle is one and movable and infinite, is Anaximandros of Miletos, son of Praxiades, pupil and successor of Thales. He said that the first principle and element of all things is infinite, and he was the first to apply this word to *[Page 12]* the first principle; and he says that it is neither water nor any other one of the things called elements, but the infinite is something of a different nature, from which came all the heavens and the worlds in them; and from what source things arise, to that they return of necessity when they are destroyed; for he says that they suffer punishment and give satisfaction to one another for injustice according to the order of time, putting it in rather poetical language. Evidently when he sees the four elements changing into one another, he does not deem it right to make any one of these the underlying substance, but something else besides them. And he does not think that things come into being by change in the nature of the element, but by the separation of

[71] Diogene Laertius, pe *sit. cit., Life of Anaximander*, Book II, Section II: "El obişnuia să facă aserţiunea că principiul şi elementul primordial al tuturor lucrurilor era Infinitul, [...] şi că pământul se află în mijloc, fiind aşezat acolo ca într-un centru al unei forme sferice."; *Cf.* Stöckl, *op. cit.*, p.36-37: "Din acest *apeiron* îşi trag originea toate lucrurile. La început el se diferenţiază pe sine în elementele opuse, cald şi rece, umed şi uscat – astfel de elemente aflându-se în antiteză. Ca rezultat al unei eterne mişcări de rotaţie, apar condensări ale aerului, şi astfel nenumărate lumi iau fiinţă – divinităţi cereşti – în mijlocul cărora pământul, de formă cilindrică, se menţine în repaus datorită poziţiei sale la egală distanţă faţă de toate punctele sferei cereşti. Pământul a apărut din umezeala primordială sub influenţa căldurii emanate de soare şi, fecundat de căldură, el a dat naştere tuturor fiinţelor vii."

the opposites which the eternal motion causes. On this account Aristotle compares him with Anaxagoras."[72]

Anaximandros nu precizează natura *apeiron*-ului, lăsând atât comentatorilor săi antici, cât şi celor moderni, un dubiu asupra înţelesului pe care îl atribuie acestuia: fie un element material generic sau un amestec de elemente materiale primare, dar fără să-l identifice cu un element material anumit, aşa cum face predecesorul său cu apa, inducând comentatorilor săi moderni ideea că ar fi presupus un proces mecanic de apariţie a universului[73], fie un element material indefinit, cu atribute calitative nedeterminate şi cu atribute cantitative nelimitate, inducând în acest caz ideea că ar fi presupus apariţia şi evoluţia ordinii naturale ca pe un proces dinamic[74].

Anaximandros introduce câteva imagini esenţiale care completează noţiunea de principiu existenţial unic aşa cum fusese ea moştenită de la Thales.

În primul rând, ideii de element material primordial concret îi substituie ideea *Infinitului* de natură materială ca origine existenţială.

---

[72] *Anaximander - Fragments and Commentary,* Fairbanks, A., ed. and trans. *The First Philosophers of Greece,* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), 8-16, în arhiva publică *Hanover Historical Texts Project,* http://history.hanover.edu/project.html, accesată la data de 26 iunie 2007: "*(Theophrastos, Dox. 477) Simpl. Phys. 6 r ; 24, 26.* "Printre cei ce afirmă că primul principiu este unul şi mobil şi infinit este Anaximandros din Milet, fiul lui Praxiades, elev şi succesor al lui Thales. El a spus că primul principiu şi element al tuturor lucrurilor este infinit, şi tot el a fost primul care a aplicat acest cuvânt [...] primului principiu; şi spune el că nu este nici apa, nici vreun altul dintre lucrurile numite elemente, ci infinitul este ceva de natură diferită, din care se trag cerul şi tărâmurile acestuia; şi din sursa din care apar lucrurile, tot în ea se întorc cu necesitate când pier, pentru că, spune el, ele suferă pedeapsa şi dau satisfacţie unul altuia pentru nedreptate după măsura timpului, punând el acestea într-un limbaj poetic. Evident, când el vede cele patru elemente schimbându-se unul în celălalt, nu greşeşte să-l considere pe vreunul din ele materia primordială, ci prin opoziţia contrariilor care determină mişcarea eternă. Şi nu gândeşte că lucrurile iau fiinţă prin schimbarea în natura vreunui element, ci prin opoziţia contrariilor care determină mişcarea eternă. Din acest motiv Aristotel îl compară cu Anaxagoras."

[73] Ritter, H. 1838. *History of Ancient Philosophy*, trad. Morrison, Oxford.

[74] Herbart, citat de Stöckl, în *op. cit.*, p.36.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În al doilea rând, Anaximandros introduce ideea unei *mişcări eterne* căreia îi este supusă întreaga lume, care va sta mai târziu la baza concepţiei că principiul existenţial este unul dinamic şi nu unul pur mecanic.

Aceste idei, asociate unui imaginar incipient al mişcării şi al materialităţii existenţiale primordiale prin noţiunea de *apeiron*, au reuşit să introducă în reflexia filosofică o nouă perspectivă, mai abstractă şi mai elevată, dar, în orice caz, mult mai spectaculoasă, asupra originii şi a temeiului existenţei. Spectaculosul acestui *apeiron* stă în faptul că reuşeşte să pună laolaltă ideile de element universal şi omogen, nedeterminat, infinit în spaţiu şi în timp – imagine pe care nu o vom mai regăşi de loc sau, în orice caz, nu în această formulă, până când Anaxagoras nu va imagina, mai târziu, *homoiomeriile,* omogene, eterne şi infinite la număr:

> "Anaxagoras again made both his 'homeomerous' substances and his contraries infinite in multitude [...] those who make the elements infinite in number, as Anaxagoras and Democritus ..."[75]

Apeiron-ul lui Anaximandros este imaginea unei materii fără început şi fără sfârşit, care conţine în ea contrariile ce generează mişcarea eternă şi din care totul se naşte prin mişcare. Creată mult prea devreme şi intrată într-un imaginar încă insuficient conturat în jurul *mişcării* – concept al lumii reale insuficient fundamentat teoretic până în acel moment şi interpretat în mare măsură doar ca observaţie empirică sau percepţie – această imagine rămâne pentru multă vreme singulară prin genialitatea ei şi stranie prin neaşteptata sa profunzime filosofică în raport cu imaginarul mitologic al generării. Imaginea

[75] Aristotle, *Physics*, pe *sit.cit.*, Book I, Part 4: "Anaxagoras iarăşi a făcut atât substanţele sale 'homoiomerii', cât şi contrariile sale infinite ca multitudine", şi, ceva mai departe, în aceeaşi parte a Cărţii a III-a: "aceia care fac elemente infinite la număr ca Anaxagoras şi Democritus"

B. P. HASDEU UNIVERSITY LIBRARY

apeiron-ului lui Anaximandros ca materie indeterminată care poate lua orice formă şi ideea că materia conţine în ea însăşi atât mecanismul care să dea impulsul iniţial al mişcării, cât şi motorul care s-o menţină veşnic – sunt singulare în imaginarul antic al mişcării. Nici una dintre concepţiile filosofice ulterioare nu se va mai întoarce la acest tip de imaginar, dar el va rămâne în analizele comentatorilor moderni ca un tablou cosmogonic pur mecanic.

Postmodernitatea va recupera însă cu totul excepţional acest tip de imaginar în spaţiul *deciziei*, nu atât *apeiron*-ul, cât această idee de materie informă, dar atât de complexă încât să se menţină pe sine printr-o mişcare intrinsecă, perpetuă, alimentată de propriile sale atribute substanţiale. O idee care, mult, mult mai târziu, în postmodenitate, se va numi *auto-organizare*. Şi la care ne vom întoarce să reflectăm, pentru că oricât ar părea de distantă – ea se leagă, de fapt, foarte strâns de *decizie*.

Acum însă să observăm doar atât: că *apeiron*-ul, oricât de brut ar apărea ca element primordial şi oricât de mecanicist ca subiect al unui tablou cosmogonic – a adus în discuţia filosofică un atribut esenţial legat de *mişcarea* materială, şi anume: *autonomia*.

Fără să continue în litera ei teoria lui Anaximandros asupra elementului primordial material, infinit şi nedeterminat, Anaximenes, care, după unii autori, i-ar fi fost discipol, a ales să-şi continue maestrul în spiritul teoriei acestuia, astfel că, deşi alege ca subiect de cosmogonie un alt element primordial, de natură imaterială – *aerul* – el confirmă, de fapt, doctrina ioniană a principiului şi a originii materiale a existenţei:

> " Precum sufletul nostru, zice el, care este aer, ne stăpâneşte pe noi toţi, tot astfel şi întregul Univers este cuprins de suflare şi aer"[76]

[76] Textul lui Anaximenes este citat de Gh. Vlăduţescu în *op.cit.*, p.10; de asemenea, Stöckl citează opera lui Joannes Stobaeus, *Ecologae Physicae et Ethicae*, p.296, ca sursă a textului lui Anaximenes: "As the soul within us, which is air, holds our being

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Aerul lui Anaximenes, de fapt, o divinitate însuflețită și care dă viață întregului univers, este, în același timp, în buna tradiție a maeștrilor săi, Thales și Anaximandros, materia primordială, principiul din care apar toate lucrurile și originea întregului univers. Anaximenes dă *aerului* înțelesul homeric de "vapori", care, printr-un ciclu repetat de procese de condensare și rarefiere, dă naștere celorlalte elemente primare – *focul, vântul, norii, apa,* și *pământul*.

Ca și Thales, Anaximenes consideră ca materie primordială un element determinat din punct de vedere calitativ, iar de la Anaximandros el preia ideea infinitului cantitativ al elementului primordial, considerând *aerul* o materie infinită, care dă viață și susține întregul Pământ.

Principiul mișcării se păstrează cumva în spiritul acelorași forte opuse care se contrapun în procese de condensare și rarefiere, dar rafinează o dată mai mult ideea lui Anaximandros de generare prin *separarea* inițială a elementelor primare din materia primordială[77].

together, so does the breath and the air embrace the world.", în Stöckl, *op.cit.*, p.36; Turner citează același fragment din Anaximenes "Just as our soul, being air, holds us together, so do breath and air encompass the world" ca fiind preluat din singura sursă primară cunoscută astăzi, *Placita*, I, 3, 4, în ediția publicată de H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, p. 278, și menționată în: Burnet, J. 1930. *Early Greek Philosophy*, London, 3rd ed., pp.370-372.

[77] Turner, *op.cit.*, Part I, Sect. B, Ch. I: "Anaximenes a fost evident influențat de predecesorii săi. De la Thales el preia determinarea calitativă a substanței primordiale și de la Anaximandros – infinitul. Doctrina 'condensării' și 'rarefierii' este mult mai inteligibilă decât doctrina 'separării' propusă de Anaximandros.", pp. 35-38

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II.

Numărul pitagoreic şi *Unul* parmenidean

Reacţia la un imaginar al mişcării care începe să prindă contur în termenii şi în limitele materialităţii este şi ea la fel de spectaculoasă. Pentru mai mult de două secole după scenariul cosmogonic imaginat de Anaximandros, lumea filosofiei antice pare să se afle în căutarea elementului din care s-a născut lumea, al esenţei acesteia şi al principiului care o face să existe. Imaginea elementului material primordial unic, etern, omogen, nedeterminat şi infinit este, rând pe rând, înlocuită cu imaginile cele mai diferite: elemente unice, duale sau multiple, sensibile sau raţionale, materiale sau imateriale, corporale sau necorporale. Rând pe rând, gânditorii văd fie esenţe unice, fie multiple. Latura materială este, din ce în ce mai mult, înţeleasă ca ţinând de elementele primordiale[78], în timp ce principiul existenţei şi al mişcării pare să fie împărţit între real şi material, pe de o parte, şi ideal şi abstract, pe de altă parte.

[78] Aristotel, *Metafizica* I, 987 a: "... unii dintre ei consideră una singură, alţii consideră mai multe principii corporale; şi unii şi ceilalţi însă procedează aşezându-le în *genul materiei*. Unii dintre cei ce consideră această raţiune adaugă la ea şi raţiunea de a fi a mişcării, iar pe aceasta din urmă iarăşi unii o văd unică, alţii o dedublează."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Această dihotomie devine evidentă la nivelul dezbaterii filosofice în ansamblul său, aceasta fiind separată în două orientări filosofice majore: pe de o parte, şcoala pitagoreică şi cea eleată, care văd *numărul* sau *ființa* ca principiu al existenței (eleații, la nivel metafizic, eludează *mişcarea*) şi, de cealaltă parte, şcoala ioniană de vârstă târzie, având o expresie de factură pluralistă, care vede acest principiu în materia sensibilă şi pentru care *mişcarea* este condiția existențială esențială.

Şcoala pitagoreică creează un imaginar cosmogonic bazat pe o entitate matematică abstractă, imuabilă şi eternă – *numărul*:

> "... pitagoricieni [...] Hrăniți [...] cu matematici, ei au socotit că principiile acestora sunt şi principiile tuturor lucrurilor. Or, deoarece pentru matematici numerele sunt, [...], primele elemente, li s-a părut potrivit să examineze numeroasele analogii ale *celor-ce-sunt* şi ale *celor-ce-devin* mai degrabă cu numerele decât cu focul, pământul şi apa"[79]

Astrele, emoțiile ca şi principiile, mişcarea ca şi repaosul, perfecțiunea, ideea şi devenirea – totul pare a putea fi reprezentat de un *număr* cu valențe absolute şi chiar mistice.

Imaginarul pitagoreic a introdus prima pereche de contrarii, *Limitatul* şi *Nelimitatul*, care preia, într-o formulă specifică, imaginarul mai vechi al forțelor originare opuse[80] din care a apărut lumea. Şcoala pitagoreică târzie a extins această pereche originară de contrarii într-o listă de zece perechi de contrarii. În ciuda existenței contrariilor, pitagoreicii văd însă universul ca fiind "ordonat" şi "armonios", denumindu-l din acest motiv cu un cuvânt grecesc având aceste două

[79] Aristotel, *Metafizica* I, 985 b.

[80] Burnet, *op.cit.*, Ch. IV, §91: "... pitagoreeni târzii îşi derivă aceste viziuni de la predecesorii lor [...] Acest lucru se confirmă dacă observăm că ele sunt dezvoltări ale anumitor trăsături ale vechii cosmologii ioniene. Pitagora provenea din Samos şi, atât cât ne dăm noi seama, nu în vederile sale cosmologice arată în principal originalitate. Am subliniat (§53) că ideea respirației lumii provenea de la Anaximenes şi nu ar trebui să ne surprindă să găsim şi urmele lui Anaximandros. "

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

semnificații: *cosmos*.

Cosmos-ul pitagoreic – ordonat și armonios datorită numărului și perfecțiunii geometrice – va rămâne cel mai longeviv element din imaginarul cosmogonic antic grec, influența pitagoreică depășind cu mult limitele antichității și răsfrângându-se nu numai asupra imaginarului antic grec al mișcării, ci și asupra imaginarului european medieval, prin introducerea conceptelor de *număr*, *pondere* și *măsură* – triada sapențială de sorginte pitagoreică a Evului Mediu[81].

O anumită zestre a imaginarului milesian pare să pătrundă în școala pitagoreică clasică și să se păstreze și în cea eleată. Cum pitagorismul nu este documentat din surse directe, ci numai din surse indirecte și adeseori distante, această influență se poate evidenția, după cum susține Burnet, în interpretarea originilor pitagoreice și, privind și mai în profunzime, chiar milesiene ale dualismului cosmologic parmenidean, îndeosebi în sfera imaginarului cosmogonic și în cel al mișcării[82].

Școala eleată argumentează pentru o existență a cărei esență se află, în plan metafizic, înafara mișcării. Xenophanes întemeiază imaginea unei *ființe* reprezentate ca un zeu "unic, imobil și imuabil", esența "neschimbătoare", care "cuprinde întreaga existență" și care "nu poate fi cunoscută decât prin rațiune"[83], căreia îi aparține întregul adevăr, muritorilor fiindu-le dată doar "părerea", adică, în sens larg, senzația trecătoare și înșelătoare:

> "Unul e zeul, între zei și oameni mai mare, nici la chip nici la minte asemeni muritorilor.
> Întreg vede zeul, întreg gândește, întreg aude.
> Veșnic rămâne în același loc fără să se miște ...
> Cât privește adevărul, nu-i om să-l fi văzut, nici în stare să-l știe [...] căci tuturor le e dată părerea "[84]

[81] Eco U., în *op.cit.*, pp. 27-29.
[82] Burnet J., în *op.cit.*, Ch. IV, §91.
[83] Bagdasar N., *Xenophanes*, în *Antologie filosofică - Filosofia antică*, vol. I, pp.9-10.
[84] *Xenophanes, Texte filosofice* – B23, B24, B26, B34. în *op.cit.*, pp.12-13, trad. D.M. Pippidi în *Fragmentele eleaților*, Casa școalelor, București, 1947.

pe care o regăsim mai târziu la Melissos în imaginea unei *existenţe* eterne, nenăscute şi nepieritoare, imobile şi neschimbătoare:

> "1. Din veci era aceea ce era şi-n veci va fi. Căci dacă se năştea, neapărat ca, mai înainte de a se fi născut, nu era nimic; iar dacă nu era nimic, în nici un fel nu se putea naşte ceva din nimic.
> 2. De vreme ce, prin urmare, nu s-a născut, înseamnă că este şi a fost în veci, după cum va fi în veci, iar început nu are, nici sfârşit, ci este nemărginit. ... Căci veşnic nu poate fi decât totul.
> 3. Dar la fel cum este veşnic, trebuie să fie în veci nemărginit şi în privinţa mărimii."[85]

dar care este desăvârşită de Parmenides, a opoziţiei între *mişcare* şi *ne-mişcare*, în care *mişcarea* aparţine unui univers sensibil înşelător şi părelnic, supus permanent schimbării, fiind întotdeauna efectul unui joc al aparenţelor construit prin senzaţie şi iluzie, iar *ne-mişcarea* descrie unicitatea şi eternitatea unei existenţe pur raţionale, fără început şi fără sfârşit, ne-născută şi ne-supusă pieirii, nici schimbării şi nici diversificării.

Imobilitatea şi *eternitatea*, *adevărul* şi *iluzia* – sunt ideile care au influenţat definitiv nu doar imaginarul antic şi, în special, imaginarul platonic al mişcării (deşi eleaţii negaseră *mişcarea* cu toată convingerea), nu doar metafizica *fiinţei*, în general, şi concepţia aristotelică asupra fiinţei, în particular, dar şi întreaga istorie a raţionalismului occidental. Influenţa pitagoreică în imaginarul mişcării este incontestabilă, deşi subtilă, dar influenţa lui Parmenides este covârşitoare, evidentă şi inevitabilă, chiar pentru imaginarul mişcării, deşi şcoala eleată este cea mai puternică şcoală de gândire asupra fiinţei în termenii lipsei de mişcare şi de schimbare la nivel metafizic.

Sunt două lucruri care definesc această influenţă eleată

[85] *Melissos, Despre natură sau despre fiinţă*, în *op.cit.*, p.17, trad. A. Marinescu, C. Noica, în *Izvoare de filosofie*, Bucureşti, 1942.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

covârşitoare asupra imaginarului mişcării: pe de o parte, argumente care au permis mai târziu construcția unei logici care poate descrie caracterul dialectic al mişcării[86] şi imaginea unui univers împărțit între adevăr şi iluzie, între realitate rațională şi realitate sensibilă, pe de altă parte. Ființa parmenideană nu poate exista decât înafara mişcării, a schimbării, a vidului:

> "... calea ce zice că ființa este. De-a lungul ei, sunt semne în număr mare cum că, nenăscută fiind, aceasta e şi nepieritoare, întreagă, neclintită şi fără capăt: nici nu era, nici nu va fi, de vreme ce e acum laolaltă, una şi neîntreruptă. Ce obarşie i-ai putea găsi? Ce fel şi de unde ar fi putut creşte? Căci n-am să te las să spui, nici să gândeşti că (s-a putut ivi) din neființă; nu se poate spune într-adevăr, nici gândi că ceea ce este, există. ... trebuie neapărat (să credem) că este întru totul, ori că nu este [...] Nici divizibilă nu-i, pentru că e toată la fel: niciunde nu se află un mai mult ori un mai puțin în stare să-i împiedice continuitatea, ci toată e plină de ființă. În felul acesta e în întregime continuă: înlăuntru-i ființă se mărgineşte cu ființa. [...] Iar ființa nu-i nici ea într-un loc mai multă, într-altul mai puțină, ci peste tot neatinsă: ca una care, fiind în aceeaşi măsură în fiece punct, se găseşte în aceeaşi măsură pretutindeni înăuntrul marginilor ei. "[87]

În metafizica sa, Parmenides argumentează pentru o unică esență şi un unic principiu generator al existenței – ceea ce "... *este şi ... nu-i chip să nu fie*"[88]. Tot ceea ce apare ca mişcare, devenire sau schimbare ține de senzații – creatoarele de iluzii şi de înşelătoare percepții. *Adevărul* ființei raționale şi *Iluzia* realității sensibile devin

[86] Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale*: " Ceea ce îl face atât de important este că el a descoperit o formă de rationament metafizic care, într-un fel sau altul, se regăseşte la marea majoritate a metafizicienilor care i-au urmat, inclusiv Hegel. Adesea se spune despre el că a inventat logica, dar ceea ce a inventat cu adevărat a fost o metafizică bazată pe logică", Milano, 1967.

[87] Parmenide – *B8*, trad. D.M. Pippidi, în *op.cit.*, p. 15-17, şi în *Fragmentele eleaților: Xenofan, Parmenide, Zenon, Melissos*, Casa şcoalelor, Bucureşti, 1942.

[88] Parmenide, în *op.cit.*, B2.

astfel, după cum observă Aristotel în *Metafizica*, cele două *raţiuni de a fi*[89], în timp ce mişcarea aparţine definitiv şi implacabil doar iluziei, senzaţiei, opiniei:

> "Parmenide, [...], pare să spună ceva cu sens: căci, alături de *ceea-ce-este*, el socoteşte că *ceea-ce-nu-este* e nimic. De aici, cu necesitate, el consideră că *ceea-ce-este* e Unu şi nimic altceva. [...] Fiind însă silit să se plieze lumii aparente, el acceptă că Unu este conform raţiunii, în timp ce Multitudinea este conformă cu senzaţia şi, astfel, el iarăşi aşază două raţiuni, două principii – caldul şi recele – vorbind despre acestea ca despre foc şi pământ. Dintre acestea, el situează caldul de partea lui *ceea-ce-este*, iar recele – de partea lui *ceea-ce-nu-este*."[90]

Este doar acest plan sensibil, al senzaţiei şi iluziei, în care Parmenides acceptă ideea celor două elemente primordiale din care a apărut întreaga lume[91]. Cosmologia dualistă a lui Parmenides are ca elemente primordiale *Caldul* şi *Recele*, care, în interpretarea lui Aristotel, sunt principiul material al focului, iar celălalt al pământului, dovedind o neîndoielnică, deşi greu de demonstrat faptic, filiaţie de idei cu şcoala milesiană. Burnet distinge însă o deosebire de interpretare a lui Simplicius la textul lui Aristotel, care adaugă "sau Lumina şi Întunericul", interpretare care corectează interpretarea lui Aristotel şi pare mai apropiată de spiritul poemului

[89] Cornea A., în traducerea *Metafizicii* lui Aristotel, *Nota 30*: "Parmenide consideră că Fiinţa este unică şi că este singura realitate care poate fi gândită. Dar în afara ei există şi o realitate aparentă, iluzorie. De aceea, Adevărul şi Iluzia formează la el cele două raţiuni de a fi.", p. 67.

[90] Aristotel, *Metafizica*, C I, 986 b.

[91] Aristotel, *Metafizica*, I, 984a: "Dintre cei care afirmă că Universul este Unu, nimănui nu i s-a întâmplat să conceapă o astfel de raţiune de a fi /a originii mişcării/, cu excepţia lui Parmenide, iar acestuia – doar în măsura în care el aşază drept raţiuni nu doar pe Unu, ci şi, cumva, pe Doi", p.67.

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

lui Parmenides[92].

Imaginea a două elemente primare contrare sau a unor elemente primordiale multiple în generarea mişcării ţine însă de o tradiţie dualistă pitagoreică anterioară eleaţilor şi foarte influentă, dar care, fiind nedocumentată, este greu de demonstrat. Descifrând în imaginarul părţii a doua a poemului parmenideean legături cu unele elemente caracteristice cosmologiei pitagoreice, Burnet susţine teza unui imaginar al mişcării de origine milesiană care ajunge să influenţeze, prin intermediul şcolii pitagoreice târzii, contemporană a şcolii eleate, îndepărtata – în raport cu milesienii – epocă a gândirii eleate[93].

Şi dacă ar fi doar faptul că Parmenides a inventat, după cum spune Russell, o metafizică bazată pe logică, şi tot ar fi destul pentru a fi marcat fundamental istoria filosofiei. Dar lui Parmenides imaginarul mişcării îi datorează una dintre imaginile care vor marca definitiv concepţia asupra *deciziei*: imaginea care aşază faţă în faţă *fiinţa* ca raţiune imobilă, ca esenţă imuabilă şi indestructibilă, ca adevăr etern şi întreg şi *lumea senzaţiilor* ca lume a mişcării, a devenirii, a schimbării.

Adevărul raţiunii şi iluzia senzaţiei – este imaginea unei lumi împărţite, separate, dihotomice prin spiritul şi alcătuirea ei. Marcajul istoric pe care această imagine parmenideeană a unui univers dihotomic, împărţit între adevăr şi iluzie, îl imprimă asupra a ceea ce mai târziu va deveni o concepţie asupra deciziei se observă în concepţia platoniciană, unde *decizia* este înţeleasă ca un *operator metafizic*, care operează între două lumi diferite şi separate – raţiunea şi senzaţiile, adevărul şi iluziile, realitatea raţiunii şi realitatea senzaţiilor. Imaginarul decizional medieval şi chiar cel modern preiau din imaginarul antic al mişcării această imagine construită iniţial în

[92] Burnet, în *op. cit.*, Ch. IV, §91; Parmenide, Fragmentul 9, în Burnet, *op. cit.*, Ch. IV, §85: "Acum că toate lucrurile au fost numite lumină şi întuneric, şi numele care aparţin puterii fiecăruia au fost atribuite acestor lucruri şi acelora, totul este plin de îndată de lumină şi întunecată noapte, amândouă egale, căci niciuna nu are de-a face cu cealaltă."

[93] Burnet, *op.cit.*, Ch. IV, §91.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

doctrina parmenideeană a ființei. Este doar una dintre cele două componente pe care imaginarul mișcării le moștenește de la Parmenides.

Cea de-a doua este, de fapt, un concept: ceea ce Bertrand Russell va denumi cu termenul de "indestructibilitatea substanței"[94].

Pe de o parte, Russell face referire la *indestructibilitate* ca la ceea ce Parmenides fixează o dată mai mult ca atribut al principiului existențial suprem – *ceea ce este*. Dacă Thales vede principiul ca având atributele esențiale ale *unicității* și *unității*, Anaximandros ca având atributele *indeterminării* și *infinității*, iar Anaximenes ca având atributul *unicității substanțiale*, Parmenides[95] îl vede ca având atributul *indestructibilității* a *ceea ce este* (B8).

Acest atribut va deveni unghiular în concepția aristotelică despre *ființă*, cu atât mai mult cu cât Aristotel gândește *indestructibilitatea* esenței existențiale în prezența mișcării și nu în absența ei, așa cum face Parmenides.

Pe de altă parte, ceea ce explică mai departe Russell, vorbind despre *indestructibilitate* așa cum a gândit-o Parmenides, este faptul că toate aceste cosmogonii, descrise mai mult sau mai puțin poetic, teoriile pitagoreice despre cosmos, dar și catalogul antic ce cuprinde un număr

---

[94] Bertrand Russell, în *op.cit.*: "Ceea ce filosofia de după el până în vremurile cele mai apropiate a acceptat de la Parmenide nu a fost imposibilitatea oricărei schimbări, care era un paradox prea frapant, ci indestructibilitatea *substanței*. Cuvântul 'substanță' nu apare la succesorii săi imediați, dar *conceptul* este deja prezent în gândirea lor. Se presupunea că o substanță dată ar fi fost subiectul constant al predicatelor variabile. Acest *concept* este fundamental în filosofia aristotelică și în tradiția raționalistă a gândirii moderne (Descartes, Spinoza). Ca atare devine, și rămâne pentru mai mult de două mii de ani, unul dintre conceptele fundamentale ale filosofiei, ale psihologiei, ale fizicii și ale teologiei."

[95] Versiunea preluată de Burnet din Diels, care redă fragmentele din poemul lui Parmenides așa cum au fost ele păstrate de Simplicius, este și mai sugestivă, pentru că folosește termenul "indestructible" (în engleză), față de termenul " întreagă" din traducerea în limba română a lui D.M. Pippidi din *Fragmentele eleaților*, sursa textului fiind aceeași atât pentru Burnet, cât și pentru D.M. Pippidi: "... În calea aceasta sunt foarte multe semne că ceea ce este este necreat și indestructibil, pentru că este complet, imuabil și fără sfârșit.", în Burnet, *op.cit.*, Ch. IV, §85, (8).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

considerabil de "elemente" alese de fiecare filosof sau curent de gândire pentru a fi considerate cele "primordiale", adică cele care pot susține și ilustra scenariile filosofice despre facerea lumii – ei bine, toate acestea au ca rezultat conturarea unui nou concept pe care gânditorii antici îl incluseseră deja, într-un fel sau altul, în speculațiile lor, chiar înainte ca acesta să prindă un contur clar și bine-definit, un concept care va intra în imaginarul antic al mișcării și, evident, nu doar în acest imaginar: "substanța".

Adevăr și Iluzie, indestructibilitatea esenței – două sintagme care intră în imaginarul mișcării ca urmare a influenței metafizicii parmenideene și care joacă un rol aparte în economia semnificațiilor mișcării și, pe această cale, dar mult mai târziu, în imaginarul decizional antic.

Pentru a-și susține concepția asupra existenței, Aristotel are nevoie să argumenteze că mișcarea este principiul fundamental al acesteia: prin mișcare, lumea se schimbă, deși rămâne aceeași, și nu rămâne aceeași, pentru că se schimbă. În aparență – un joc de cuvinte, în fapt – piatra de temelie a metafizicii aristoteliene. Ori, acest joc dublu în care intră ideea de *mișcare* în raport cu *existența* nu poate fi susținut decât dacă, la nivel metafizic, *ființa* reprezintă esența indestructibilă, infinită și continuă, eternă și imuabilă a existenței în ciuda faptului că mișcarea este intrinsecă existenței. Un joc dificil de jucat în lipsa unor concepte adecvate, iar acestea par dificil de extras din influentele tradiții de gândire antică – ioniană, pitagoreică și eleată. Pentru că, pe lângă acest concept parmenidean de *indestructibilitate* a ceea ce este esența existenței, definiția *ființei* la Aristotel are nevoie să alăture alte două noțiuni: *infinitul* și *continuitatea*. Două noțiuni definite, de altfel, destul de imprecis, inconsecvent și confuz de diferitele școli de gândire anterioare. De o parte, fizicienii de tradiție ioniană introduc aceste noțiuni în asociație *cu mișcarea*. De cealaltă parte, *ființa* parmenideană este infinită și continuă în *lipsa mișcării*.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Şi, totuşi, tradiţia parmenideană este cea care îşi pune o puternică amprentă asupra concepţiei aristotelice despre *fiinţă*, a cărei condiţie indestructibilă, continuă şi infinită aminteşte de concepţia lui Parmenides. Prin propria sa metafizică, Parmenides pare să fi imprimat aceste idei atât de profund în gândirea antică, încât să poată influenţa covârşitor chiar şi ceea ce el însuşi exclusese în mod necesar din propria sa imagine asupra *fiinţei*: ideea de mişcare şi rolul ei.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III.

"Nous" şi *"homoiomeriile"*

Spre deosebire de gruparea milesiană, pentru care mişcarea era o caracteristică a materiei şi o dimensiune a creaţiei cosmogonice, cel de-al doilea grup ionian renunţă la mecanicismul monistic al concepţiei milesiene în favoarea unei concepţii dualiste[96] în care materia originară şi o raţiune superioară originară, *Nous* (*νους*) – sunt cele două principii care dau naştere lumii. Cel mai puternic conturat scenariu cosmogonic în spiritul acestui dualism este cel al lui Anaxagoras. Dar contrastul este cu atât mai evident cu cât Anaxagoras, Parmenides şi Heraclit sunt contemporani. Concepţiile lor se intersectează în imaginarul mişcării care capătă, la rândul său, două dimensiuni: o dimensiune materială şi una abstractă.

Şcoala ioniană târzie este cea care aduce în imaginarul mişcării ideea de motor raţional de la care porneşte mişcarea materiei sub forma

[96] Turner, în *op.cit.*, Ch. IV: "Diferenţa constă în principal în tendinţa pe care o manifestă ionienii [de şcoală] târzie de a se distanţa faţă de dinamismul monistic al fizicienilor [de şcoală] timpurie şi de a adopta un concept mecanic dualistic al universului.", p. 53 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

unui impuls inițial.

Cel care face prima și cea mai radicală separare între mișcarea autonomă ca principiu intrinsec materiei și mișcarea inițiată de o rațiune superioară este Anaxagoras. El este primul care construiește imaginarul mișcării pornind de la două principii esențiale: mișcarea este eternă și are ca origine o rațiune (*Nous*) superioară, separată de materie ca existență și origine și care își are motorul nu în materia propriu-zisă, ci în sine. Cu aceste două reguli, Anaxagoras construiește prima cosmogonie în care mișcarea este motorul generării lucrurilor din materia indeterminată, eternă și infinită, iar rațiunea este principiul acestei mișcări.

Elementul primordial la Anaxgoras sunt "germenii" tuturor lucrurilor, *homoiomeriile*, cum le numește mai târziu Aristotel. *Homoiomeriile* au multe în comun cu *apeiron*-ul lui Anaximandros, dar au și o trăsătură diferită și esențială: ele definesc materia ca fiind alcătuită din aceste elemente materiale diferite între ele și infinite la număr:

> "toate lucrurile au fost împreună, nesfârșite în mulțimea și micimea lor..."[97]
> "... atunci când încă totul era împreună, nu se putea recunoaște distinct nici o culoare, căci o împiedica amestecul tuturor lucrurilor, a celor umede și uscate, a celor calde și reci, a celor luminoase și întunecoase, și se găsea acolo și mult pământ, și un număr infinit de germeni care erau cu totul deosebiți între ei."[98]

care se amestecă în proporții diferite pentru a forma substanțele compuse după regula "totul în toate"[99], adică fiecare lucru conține câte o porție din

[97] Anaxagoras, *Texte filosofice-B1*, trad. A. Iordănescu, în *Antologie filosofică – Filosofia antică*, vol. 1, pp.27-28.
[98] *Ibidem*, B4.
[99] Burnet, *Early Greek Philosophy*, Ch. VI, §128: "Afirmația că există o porțiune de tot în toate nu trebuie înțeleasă cu referire la amestecul originar al lucrurilor de dinainte de formarea lumilor (Fr.1). Dimpotrivă, chiar acum, 'toate lucrurile sunt împreună' și totul, indiferent cât de mic sau cât de mare, are un număr egal de 'porții' (Fr.6). O particulă de materie mai mică nu ar putea să conțină un număr mai mic de porții, dacă una dintre aceste porții încetează să mai

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fiecare tip de *germeni*, indiferent cât este de mare sau de mic şi oricât de departe s-ar ajunge cu separarea acestora din aşa-numitele "porţii":

> "În fiecare este conţinută o particică din fiecare, cu excepţia spiritului. În unele, însă, este conţinut spiritul (νουζ)."[100]

> "And since the portions of the great and of the small are equal in amount, for this reason, too, all things will be in everything; nor is it possible for them to be apart, but all things have a portion of everything. Since it is impossible for there to be a least thing, they cannot be separated, nor come to be by themselves; but they must be now, just as they were in the beginning, alltogether. And in all things many things are contained, and an equal number both in the greater and in the smaller of the things that are separated off."[101]

Germenii, astfel numiţi de Anaxagoras, sunt particule infinit de multe şi infinit de mici[102], care diferă între ele prin esenţa lor şi reprezintă materia din care se nasc toate celelalte lucruri. Înainte de naşterea lumii, aceste particule au fost separate după natura lor, *homoiomeriile*, după care ele s-au amestecat în porţii diferite alcătuind toate celealalte lucruri.

existe; dar, dacă totul este, în cel mai deplin sens parmenidean, este imposibil ca simpla diviziune să o facă să nu mai existe (Fr. 3). Materia este infinit divizibilă; pentru că nu există un cel mai mic lucru, după cum nu există unul cel mai mare. Dar indiferent cât de mare sau cât de mic poate fi un corp, el conţine exact acelaşi număr de 'porţii', adică, o porţie din tot."

[100] Anaxagoras, *Texte filosofice-B11*, în *op.cit.*, p.28.

[101] Anaxagoras-(6), fragmentele păstrează aranjamentul lui Diels, de unde sunt preluate textele, în Burnet, *op.cit.*, Ch. VI, §126: "Şi deoarece porţiile din ceea ce este mare şi din ceea ce este mic sunt în cantitate egală, pentru acest motiv, de asemenea, toate lucrurile vor fi în toate; nici nu este posibil ca ele să fie separat, ci toate lucrurile au o porţie din toate. Cum este imposibil să existe un lucru care să fie cel mai mic, ele nu pot fi separate, nici să ia fiinţă prin ele însele; ci ele trebuie să fie acum aşa cum erau la început, laolaltă. Şi în toate lucrurile multe lucruri sunt conţinute, şi un număr egal atât în lucrurile mai mari, cât şi în cele mai mici care s-au separat."

[102] Stöckl, in *op.cit., Pre-Scholastic Philosophy - Anaxagoras*, Part I, Section II, §16: "... materia primordială, acea *causa materialis* din care se trag toate, este o infinită multitudine de particule infinit de mici, nu neapărat asemenea, dar care se deosebesc prin diferenţe de natură esenţiale. Aceste particule primare, astfel deosebite, trebuie privite ca nişte constituenţi ultimi, 'germenii' tuturor lucrurilor.", pp. 43-46.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Această divizibilitate infinită a materiei primare, dincolo de care materia ca atare rămâne infinită şi anterioară separării originare, este o idee diferită faţă de cea milesiană şi va fi pentru Aristotel unul dintre punctele de referinţă în definirea propriei sale concepţii asupra *infinităţii* şi *continuităţii* materiei.

Comparând concepţiile eleaţilor asupra materiei şi *fiinţei*, unicităţii, unităţii şi infinităţii acesteia cu cele ale milesienilor, Aristotel arată, în comentariul din *Fizica* la "teoria lui Anaxagoras", câteva diferenţe majore între cele două concepţii cosmogonice, milesiană şi eleată:

(i) milesienii, dar, în special, Anaximandros, admit un început şi un sfârşit al lucrurilor care se despart din *apeiron*-ul originar şi se întorc în acesta, în timp ce eleaţii nu admit, cel puţin la nivel metafizic, un început şi un sfârşit al acelui ceva *ce este* şi nu se poate să nu fie, după cum spune Parmenides în prima parte a poemului său *Despre Natură*;

(ii) pentru milesieni, cum este cazul lui Anaximandros, principiul material şi cel eficient se regăsesc într-unul şi acelaşi element originar, *apeiron*-ul, din care, prin separare, apar toate celelalte lucruri şi lumea în întregul ei, în timp ce pentru ionienii de şcoală târzie, la Anaxagoras sau la Empedocles, principiul material este alcătuit din părţi (patru – la Empedocles, infinit de multe – la Anaxagoras), care se combină pentru a crea toate celelalte lucruri, dar numai sub efectul unui impuls exterior (ca esenţă şi existenţă) materiei originare:

> "The second set assert that the contrarieties are contained in the one and emerge from it by segregation, for example Anaximander and also all those who assert that 'what is' is one and many, like Empedocles and Anaxagoras; for they too produce other things from their mixture by segregation. These differ, however, from each other in that the former imagines a cycle of such changes, the latter a single series."[103]

[103] Aristotle, *Physics*, pe *sit.cit.*, Book I, Part 4: "Cel de-al doilea grup [face] aserţiunea [conform căreia] contrariile sunt conţinute în unu şi apar din acesta prin separare, de exemplu, Anaximandros şi de asemenea toţi aceia care [fac] aserţiunea [conform căreia],'ceea-ce-este' este unul şi multe, ca Empedocles şi Anaxagoras; pentru că şi ei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Aristotel nu este primul care încearcă să îmbine în definiția *ființei* atât materialitatea și mișcarea de sorginte ioniană, cât și raționalitatea de sorginte pitagoreică sau parmenideană. Exista, înaintea sa, în special între filosofii școlii ioniene târzii, o tentație subtilă – uneori, evidentă – alteori, pe care el însuși o observă în Cartea Alpha Mare a *Metafizicii* în pasajele în care își studiază și își analizează predecesorii: tentația de a accepta și introduce în scenariile cosmogonice pe lângă mișcare, pe care ei o înțeleg ca fiind proprie materiei, și imaginea unei entități ne-materiale, abstracte, raționale sau ideale, care să constituie originea mișcării sau principiul generator al universului. De altfel, școala ioniană târzie are cel mai eclectic imaginar al mișcării, care îmbină diferite elementele materiale și principii de mișcare cu principii generatoare raționale, ideale sau morale.

Face acest lucru Empedocles cu cele patru elemente primordiale – *apa, aerul, pământul* și *focul* – mișcate însă de un principiu generator dual, *Dragoste* și *Ura*:

> "Uneori crește o existență unică dintr-o multiplicitate, alteori o existență unică se separă în mai multe lucruri: foc, apă, pământ și nesfârșitele înălțimi ale aerului; apoi, deosebit de acestea, discordia distrugătoare la fel de puternică în toate părțile, și, printre ele, iubirea, egală în lungime și lățime. Toate aceste elemente sunt la fel de puternice și au aceeași obârșie. Fiecare dintre ele are o funcție deosebită, căci fiecare are natura sa proprie și ele stăpânesc succesiv în desfășurarea timpului."[104]

Face același lucru și Anaxagoras, care introduce, alături de "germenii lucrurilor", un principiu rațional ordonator cu rol de generator universal – *Intelectul* sau *Gândul (Nous)*:

---

produc alte lucruri din amestecul lor prin separare. Acestea diferă, totuși, unele de altele în aceea că primul imaginează un ciclu de astfel de schimbări, ultimul o serie unică."

[104] Empedocle, B17, texte filosofice selectate din *Primii materialiști greci*, trad. A. Frenkian, Editura de Stat, București, 1950.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> "Tot restul participă la fiecare, spiritul însă este infinit, de sine stătător, şi nu este amestecat cu nici un lucru, dar singur, independent pentru el. [...] Şi spiritul ordonează totul, cum trebuie să fie în viitor, şi cum era înainte [...] şi cum este în prezent. "[105]

Fiecare dintre ei ajung la aceeaşi idee pe care o enunţă fie cu poezie, fie cu o naivitate care îl determină pe Aristotel să noteze faptul că nici *Iubirea* şi *Ura* invocate de Empedocles, nici *Intelectul* invocat de Anaxagoras nu aduc un argument suficient de convingător în calitate de principii generatoare sau origini ale universului. *Intelectul* lui Anaxagoras pare să fie introdus doar ca o "maşinărie de scenă", care aşează decorurile după cum dictează un regizor sau altul, dar care, odată retrasă în culise, lasă decorurile amestecate pe scenă[106]. Iar *elementele* lui Empedocles se combină între ele într-un mod fortuit[107], Aristotel aducându-i reproşul că nu adoptă ideea unui principiu raţional care să dirijeze mişcarea acestora[108].

[105] Anaxagoras, B12, in *op.cit.*, p.28.

[106] Aristotel, *Metafizica,* C I, 985 a:"... şi Anaxagoras se serveşte de Intelect ca de o maşinărie de scenă ca să explice facerea Universului; atunci cand se află în încurcătură, neştiind din ce cauza există, cu necesitate, lumea, aduce Intelectul într-ajutor. Dar, în celelalte situaţii, vede drept raţiune a devenirii orice mai degrabă decât Intelectul."; A. Cornea notează: "... Anaxagoras nu întrebuinţează raţiunea finală pe care o anunţase prin conceptul Intelectului divin. La Anaxagoras, Universul era creat şi pus în mişcare de Intelect, care apoi rămânea separat." în *Nota 35*, p. 69.

[107] Turner W., în *op.cit.*, "Deficienţele sistemului său metafizic sunt, fără îndoială, multe, cea mai importantă dintre ele fiind, aşa cum remarca Aristotel, omisiunea ideii unui Judecător inteligent sub a cărui acţiune procesele naturale ar fi normale în loc să fie forţate."

[108] Aristotle, pe *sit.cit., On Gen. and Corr.,* Book II, Part 6.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV.

Focul, elementele şi atomii

Există însă o figură cu adevărat singulară: Heraclit.

Lupta şi transformarea contrariilor, ciclicitatea drumurilor în jos şi în sus, permanenţa şi universalitatea schimbării – fac din imaginarul heraclitean al mişcării unul dinamic. Imaginarul cosmogonic heraclitean aduce în prim plan un element primordial unic – *focul*[109], prin care toate se fac şi pier[110]:

> "Această lume, aceeaşi pentru toţi, n-a făurit-o nici vreunul dintre zei, nici vreunul dintre oameni. Ea a fost întotdeauna şi va fi un foc veşnic viu, care după măsură se aprinde şi după măsură se stinge."[111]

Focul lui Heraclit, aşa cum se întâmplă în tradiţia vechilor greci,

---

[109] Aristotel, *Metafizica* C I, 983b: "... Hippasos din Metapont şi Heraclit din Efes fac acelaşi lucru cu *focul*"; *Cf.* Diogenes Laertius, *sit..cit., Life of Heraclitus*: "VI...totul este creat din foc, şi se termină în foc"

[110] Zeller Ed., *in op.cit.*, vol. II, p.85 .

[111] Banu I., *Heraclit din Efes*, B30, trad. A. Piatkowski în colab. cu I. Banu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1963.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nu este focul ca rezultat al arderii obisnuite, ci un foc eteric[112], o materie primară caldă şi invizibilă[113], înzestrată cu puterea devenirii şi a schimbării:

> "Toate se schimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate..."[114]

având chiar spirit divin în a cunoaşte şi a guverna totul, fără a fi însă o forţă materială implacabilă, ci o forţă înzestrată cu raţiune, *logos*. Heraclit nu consideră acest *logos* ca fiind elementul primordial, ci doar *focul*[115].

Scenariul cosmogonic heraclitean reia imaginarul condensării şi rarefierii ca procese originare prin care lumea a fost creată din foc: "drumul în jos" ca proces de condensare prin care apa şi apoi pământul sunt create din focul originar, "drumul în sus" ca procesul dual, cel de rarefiere, prin care pământul şi apa se întorc înapoi în focul originar.

Urmând firul ideatic expus de Vlăduţescu în *Preliminariile* la studiul său asupra ontologiei aristotelice[116], această trecere a elementului primordial prin etape sucesive de transformare dintr-un element în altul (din foc – în apă, din apă – în pământ şi apoi, acelaşi

[112] Stöckl A., *Pre-Scholastic Philosophy - Heraclitus of Ephesus*, Part I, Section II, p.37, §13.2.

[113] Turner W., *in op.cit.*, *Ch. IV - Later Ionian Philosophers – Heraclit*: "Prin foc, Heraclit înţelege, totuşi, materie caldă invizibilă, mai degrabă decât focul ca rezultat al arderii", p. 53 .

[114] Banu I., *op.cit.*, B90.

[115] Stöckl A., in *op.cit.*, *Heraclitus of Ephesus*, Part I, Section II, §13.2: "Heraclit susţine că Focul este principiul ultim al tuturor lucrurilor, dar înţelege prin acest termen un foc eteric. El priveşte acest eter, în acelaşi timp, ca pe un spirit divin, care are cunoştinţă despre toate lucrurile şi care conduce toate lucrurile. De aceea, în viziunea sa, activitatea principiului primordial al tuturor lucrurilor nu este un exerciţiu de forţă oarbă, ci unul îndrumat de raţiune, pentru că el consideră Focul etern - Spiritul ce este Raţiune, *logos*. El pare să fi ajuns la această concepţie prin considerarea ordinii şi a regulilor care sunt preponderente în întreg universul. Raţiunea nu este însă pentru el, o entitate transcedentală, ci, mai degrabă, un atribut determinant al fundamentului material etern al lucrurilor – al Focului. În acest punct, el se deosebeşte clar de filosoful de mai târziu al naturii – Anaxagoras.", pp.37-38.

[116] Vlăduţescu Gh., în *op.cit.*, pp.16-26.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

lanț de transformări în sens invers), incluzând chiar și etapa de stingere prin care focul trebuie să "moară" pentru a da naștere celorlalte elemente, după cum fiecare dintre celelalte elemente trebuie, la rândul său, să "moară" pentru a trece într-un alt element, sugerează ideea fundamentală, de altfel, pentru aristotelism, că elementul primordial, înțeles ca principiu material, trebuie să poată genera toate celelalte lucruri și, la fel de important, trebuie să poată explica atât această generare, cât și existența tuturor celorlalte lucruri. În același timp, acest element primordial sau principiu material trebuie să îndeplinească condițiile necesare și suficiente pentru a fi considerat principiu, adică *rațiune de a fi*, început sau cauză a lucrurilor: să fie unic și unitar, să fie nemărginit și necondiționat sau, cu alte cuvinte, infinit și indeterminat, să fie intransformabil, indestructibil, dar, în același timp, și generator al lucrurilor în plan fizic.

Fiecare dintre elementele primordiale identificate mai întâi de milesieni, apoi de eleați sau de ionienii de școală târzie, par să satisfacă unul sau mai multe dintre aceste criterii, dar niciunul nu satisface *toate* aceste criterii.

Apa la care se gândește Thales este un principiu unic și unitar, dar este determinat. *Apeiron*-ul este indeterminat și infinit, dar transformabil, la nivel fizic, prin separarea originară. Totuși, teoria lui Anaximandros este prima care conține în substratul său ideea unei legături între ceea ce se înțelege prin elementul primordial la nivel material și ceea ce se înțelege la nivel metafizic: *apeiron*-ul capătă semnificație metafizică prin faptul că include contrariile în sine și face ca apariția tuturor lucrurilor să fie pusă pe seama separării originare a acestor contrarii.

Ideea ca atare a legăturii dintre sensul unității principiului material și generarea tuturor celorlalte lucruri din care este alcătuită lumea sensibilă este însă evidentă în viziunea cosmogonică a lui Anaximenes, este gândită într-un fel special de pitagoreici și apoi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

enunțată clar de Heraclit: fiecare dintre aceştia aşază "*contrariile în plan metafizic, deci în constituția principiului ca altă dimensiune, alături de cea substanțială*"[117], încercând să explice felul în care toate lucrurile sunt generate dintr-un element primordial sau principiu material. *Numărul* pitagoreic a fost primul astfel de principiu care să reunească cele două planuri – material şi metafizic – fără să fie nevoie de separarea originară întâlnită la milesieni pentru ca lucrurile să poata fi generate. Parmenides încearcă să facă din "*ceea ce este*"[118] acest principiu, dar metafizica sa nu reuşeşte să facă legătura dintre *intransformabilitate* şi *generare* din două motive: întâi, pentru că nu acceptă mişcarea, definind *ceea ce este* înafara mişcării şi a schimbării, pentru a păstra indestructibilitatea esenței, şi apoi, pentru că realitatea existenței este divizată ea însăşi, în concepția parmenideană, în realitatea adevărului şi realitatea opiniei sau a iluziei.

Deşi aflat pe o poziție filosofică fundamental opusă lui Parmenides, Heraclit reflectează şi el asupra "*condițiilor de inteligibilitate a principiului, mecanismului generării şi multiplicității*"[119], accentuând, după cum observă Vlăduțescu, "latura fizică"[120]. Deşi *focul* heraclitean este un principiu care generează toate celelalte lucruri, intransformabilitatea sa este discutabilă. Mai mult de atât, forțele care operează transformările asupra elementelor primare, pe "drumul în jos" şi pe "drumul în sus" sunt separate de principiul material, deşi reprezintă suportul proceselor de schimbare şi devenire.

Abia şcoala atomistă reuşeşte să propună un principiu material care să satisfacă cerința intransformabilității. *Atomii* sunt elemente

[117] *Ibidem*, p.17.
[118] Burnet observă că Parmenides nu numeşte niciodată *ceea ce este* cu termenul de "Ființă" sau în alți termeni înafara acestei sintagme, în *op.cit.*, Ch.IV, §86 şi, de asemenea, în *Nota 29* din acelaşi capitol.
[119] Vlăduțescu Gh., în *op.cit.*, pp.23 .
[120] *Ibidem*, p. 23 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

infinite la număr[121]:

> "Principiile tuturor lucrurilor sunt atomii şi vidul; toate celelalte nu-s decât închipuire. Lucrurile sunt infinite ca număr, născute şi pieritoare. Nimic nu vine din nefiinţă şi nimic nu se pierde în nefiinţă. Şi atomii sunt infiniţi, în ceea ce priveşte mărimea şi numărul ...."[122]

cărora interpreţii, deopotrivă antici şi moderni, le-au asociat semnificaţia de *fiinţă – atomului* şi pe cea de *nefiinţă – vidului*. Democrit acceptă atât *fiinţa* sau *existenţa* (*atomul*), cât şi *nefiinţa* sau *non-existenţa* (*vidul*)[123], acceptă atât mişcarea, cât şi lipsa acesteia. Mai mult, apariţia şi dispariţia lucrurilor nu este decât expresia reunirii atomilor sau dezagregării grupurilor de atomi[124]. Atomul este elementul primordial – etern, indivizibil, infinit ca număr (Fragmentul A30)[125] şi imanent tuturor lucrurilor (Fragmentul A41)[126]. Atomii sunt toţi de aceeaşi natură, deşi dau naştere atât celor neînsufleţite, cât şi celor însufleţite, diferenţa dintre ei nefiind calitativă, ci doar de natura cantitativ-geometrică: *mărimea*, *ordinea* şi *poziţia*:

> "Niciunul dintre elementele primordiale nu-şi trage obârşia din alt element. Dimpotrivă, corpul lor comun este principiul tuturor lucrurilor şi nu se deosebeşte în părţile sale decât prin mărime şi formă."[127]

---

[121] Bagdasar N., Nistor O., în *Antologie filosofică – Filosofia antică, Democrit*, vol. I: "După Democrit, nu există decât două elemente: *plinul* şi *vidul* (golul) adică existenţa şi nonexistenţa. Existenţa se compune dintr-o infinitate de substanţe infime, atât de mici încât nu pot fi percepute, indivizibile, impenetrabile, nenăscute şi nepieritoare, eterne, lipsite de calităţi sensibile, pe care el le numeşte *atomi*.", p.30 .

[122] Democrit-A1, în *Antologie filosofică – Filosofia antică, Texte filosofice-Democrit*, vol. I, p.32.

[123] Bagdasar N., Nistor O., *Democrit*, in *Antologie filosofică – Filosofia antică*, Editura Minerva, Bucureşti, vol. I, p.30.

[124] Bagdasar N., Nistor O., *Democrit*, in *op.cit.*, p.30.

[125] Numerotarea fragmentelor cf. *Leucip – Democrit, Fragmente*, trad. H. Mihăiescu, Editura Stat, Bucureşti, 1950.

[126] *Ibidem*.

[127] Democrit-A41, in *op.cit.*, pp.32-33.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Viziunea democritică asupra felului în care a apărut lumea este legată de mişcare, iar mişcarea însăşi are, pentru prima dată, un caracter explicit cauzal: mişcarea este infinită, iar prin ciocnirile dintre ei, atomii dau naştere, simultan sau secvenţial, unor lumi infinite la număr, uneori asemănătoare[128]. Regăsim, într-un anumit fel, scenariul cosmogonic anaxagorian, (cu care Democrit are, de altfel, multe în comun, fiind socotit chiar un discipol şi cunoscător al operei lui Anaxagoras)[129], în care, de astă dată, atomii sunt cei care, ciocnindu-se şi rotindu-se fiecare într-o mişcare circulară asemănătoare unui vârtej, dau naştere tuturor celorlalte elemente într-un număr infinit: atomii mari formează *pământul*, iar cei uşori – *aerul, cerul* şi *focul*:

> "... Şi atomii sunt infiniţi, în ceea ce priveşte mărimea şi numărul, se mişcă în tot universul în rotocol, dând naştere în chipul acesta tuturor lucrurilor compuse: foc, aer şi pământ."
> "... prin natura lor atomii sunt nemişcaţi şi se pun în mişcare datorită ciocnirii."
> "... În ceea ce priveşte esenţa necesităţii, Democrit spune că ea este prinsă în rezistenţa, mişcarea şi ciocnirea materiei."[130]

Teoria lui Democrit asupra generării lucrurilor presupune că elementul primordial este intransformabil, pentru că toate lucrurile sunt alcătuite din atomi şi vid, dar este indeterminat.

---

[128] Diogenes Laertius, pe *sit.cit., Life of Democritus*, Section XII: "Acum principalele sale doctrine era acestea. Că atomii şi vidul erau începutul universului şi că orice altceva există numai ca părere. Că lumile erau infinite, create şi perisabile. Dar că nimic nu fusese creat din nimic şi că nimic nu fusese distrus astfel ca să ajungă să fie nimic. Că atomii erau infiniţi atât ca mărime, cât şi la număr şi că fuseseră creaţi de univers în rotaţiile sale fără sfârşit. Şi că astfel ei au produs toate combinaţiile care există, focul, apa, aerul şi pământul, pentru că toate aceste lucruri sunt doar combinaţii ale anumitor atomi; aceste combinaţii nu pot fi afectate de circumstanţe exterioare şi sunt neschimbătoare din cauza solidităţii lor [...] şi că tot ceea ce se întâmplă, se întâmplă cu necesitate. Mişcarea, fiind cauza a tot ce se produce, ceea ce el numeşte necesitate."

[129] *Cf.* Diogenes Laertius , pe *sit..cit.*, Section II: "... tatăl său l-a încredinţat lui Leucip, şi lui Anaxagoras ... "

[130] Democrit – A1, A50 şi A66, in *op.cit.*, pp.32-33.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În aceste condiții, întrebarea care se pune este aceeași ca la milesieni sau eleați: cum pot fi generate lucruri determinate dintr-un element primordial indeterminat ? – Pentru prima dată după formularea parmenideană a *ființei* și a condiției metafizice a generării tuturor lucrurilor, răspunsul la aceasta întrebare pare să tenteze atingerea unei formule de unire a planului metafizic și a celui fizic în același principiu primordial, de astă dată însă, material, spre deosebire de cel parmenidean. *Atomii* asimilați cu *ființa* și *vidul* asimilat cu *neființa*, definesc un principiu material cu caracter dual care reușește să realizeze, după comentariul lui Vlăduțescu, "*unitatea ființei în sine și deci identitatea, fireste concretă, a metafizicului și fizicului.*"[131] Această formulă începe să prefigureze formula aristotelică a *ființei* și, astfel, a elementului primordial care să îndeplinească toate cerințele de a fi un principiu al existenței.

Există însă o condiție pe care principiul democritic nu reușește să o îndeplinească și anume aceea de a funcționa ca *model*. Pitagorienii găsiseră în *număr* principiul generator al lucrurilor care să fie în același timp și "substanță și model"[132], în ciuda naturii sale prea abstracte și prea puțin predispusă mișcării fizice. Nici ei nu explică îndeajuns, după cum le reproșează Aristotel, în ce fel apar lucrurile determinate și existența sensibilă din *număr*. Dificultatea de a defini un astfel de element primordial cu valoare de "*principiu cu structuri universale în sine, ca model al lumii*"[133], cum îl descrie Vlăduțescu, este și mai evidentă la comparația pe care același autor o face între Democrit și Platon. Ambii identifică principii primordiale care generează toate celelalte lucruri, dar Platon face acest lucru indicând un principiu cu funcție exclusiv modelatoare – *ideile*, în timp ce Democrit face acest lucru indicând *atomii* și *vidul* ca element primordial care are doar

[131] Vlăduțescu Gh. in *op.cit.*, p. 26.
[132] *Ibidem*, p. 19.
[133] *Ibidem*, p. 32.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

condiția imanentei în raport cu toate celelalte lucruri.

Imaginarul platonician cuprinde *Formele* reprezentând realitatea ideilor ca expresii unice ale unor valori absolute, *lucrurile sensibile,* reprezentând realitatea senzorială, și *entitățile matematice* – o realitate imaginară intermediară, menită să traducă cu ajutorul elementelor individuale geometrice sau numerice semnificațiile *Formelor* și să permită, printr-o anumită transpunere geometrică, alcătuirea modelelor acestora, astfel încât lucrurile sensibile, în devenirea lor, să le poată urma[134].

Și *atomii* lui Democrit și *ideile* lui Platon sunt elemente primordiale care satisfac condiția intransformabilității, unității și unicității, sunt eterne, indivizibile și infinite, dar nu pot explica generarea tuturor celorlalte lucruri atâta timp cât esența lor este diferită de a acestora, *Formele* platonice fiind modele abstracte absolute[135], sau cât caracterul lor indeterminat nu corespunde cu caracterul determinat al lucrurilor pe care le generează (*atomii* și *vidul* la Democrit). Mai târziu însă, în special, în *Sofistul,* Platon revine cu consecvență asupra problemei pe care o pun *ideile* ca principiu al generării și existenței tuturor lucrurilor, revizuindu-și propria teorie: în *Sofistul*, el stabilește principiul ca fiind reprezentat prin cinci genuri – în primul rând, *ființa*, apoi cele patru genuri ale existenței,

[134] Aristotel, *Metafizica*, C I, 987 b: "Platon [...] a considerat că definițiile se referă la o altă realitate decât cea senzorială. [...] Platon a numit acea *altă* realitate *Forme* <ιδεαι, ειδη>. Cât despre realitățile senzoriale, acestea, în totalitatea lor, sunt concepute de el ca situate alături de forme și *urmând modelul acestora.* [...] Apoi, Platon susține că, *alături* de lucrurile senzoriale, dar și de Forme, există, situate între ele, și entitățile matematice: ele diferă de lucrurile sensibile prin faptul că sunt eterne și neschimbătoare, iar de Forme diferă prin faptul că sunt multiple, asemănătoare între ele, în timp ce Forma este, fiecare în parte, o unicitate ...", p76.

[135] Aristotel, *Metafizica*, I, 991 a: "Dar cea mai mare dificultate /a teoriei Formelor/ ar fi de a înțelege cu ce anume ajuta Formele /la înțelegerea/ entităților eterne, dar senzoriale sau a celor care se nasc și pier. Căci Formele *nu posedă rațiunile de a fi ale mișcării și ale transformării.* [...] *Formele nu constituie Ființa lucrurilor senzoriale*; altminteri, ele ar fi imanente lucrurilor. De asemenea, Formele nu sunt de ajutor lucrurilor ca să le dea ființare, deoarece ele nu sunt imanente acelor lucruri care participă la ele.", p.90.

mişcarea-repausul şi *identicul-diferitul*[136].

Există, în acelaşi timp, un aspect legat de mişcare care face ca nici teoria atomilor lui Democrit, nici teoria platonică a formelor să nu poată explica până la capăt felul în care a fost generată lumea. Platon acceptă mişcarea numai în ceea ce priveşte partea generată a *fiinţei*, *ideile* nefiind în nici un fel subiect al vreunui tip de mişcare sau schimbare, reprezentând absolutul, perfecţiunea. La Democrit mişcarea este eternă şi elementul primordial generează toate celelalte lucruri tocmai datorita mişcării. La Platon mişcarea nu explică generarea lucrurilor de către elementul primordial, *ideile*, dar explică devenirea lucrurilor prin funcţia modelatoare a *ideilor*, în timp ce la Democrit mişcarea explică generarea lucrurilor de către elementul primordial, *atomii* şi *vidul*, dar nu reuşeşte să explice în ce fel ar putea el reprezenta un model al lumii.

Într-un fel, nu elementul primordial este aici sursa explicaţiilor şi a justificarilor, ci mai degrabă, locul *mişcării* în fiecare dintre aceste viziuni. Nici una dintre aceste teorii nu reuşeşte să meargă până la capăt cu explicarea felului în care au fost generate toate lucrurile din elementul primordial pentru că nici una dintre aceste teorii fie nu acceptă mişcarea ca intrinsecă esenţei existenţiale, fie pentru că nu asociază mişcarea atât funcţiei substanţiale, cât şi celei modelatoare a elementului primordial. Poate din acest motiv este Heraclit considerat atât de special, pentru că în niciunul dintre modelele anterioare mişcarea nu a fost aşezată la temelia tuturor lucrurilor ca lege existenţială, ci doar ca motor al generării.

Ceea ce îl face pe Heraclit să fie într-un fel unic este ideea că

[136] În lucrarea sa, *Modernitatea ontologiei aristotelice*, autorul, analizând concepţia platonică asupra principiului existenţei, spune că Platon îşi revizuieşte concepţia expusă în *Republica*, în celelalte dialoguri care îi urmează acesteia: "... în *Republica* IV, hotărârea revizuirii, deci a raportării la ceea ce construise ani de-a rândul ca la o ipoteză, era luată. Şi astfel începe dramatica revizuire desfăşurată în tot atâtea planuri, desigur convergente, câte dialoguri sunt: *Parmenides, Sofistul, Theetet, Politicul, Fileb, Timaios, Critias, Legile*. ", p. 32.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

totul se schimbă, totul se supune schimbării ca unei legi implacabile care guvernează toate lucrurile de la apariție până la dispariție. Niciunul dintre predecesorii săi nu a făcut din schimbare, ca efect al mişcării, legea existențială căreia nu i se poate sustrage nimic. Acest enunț total, fără echivoc şi fără întoarcere, al schimbării ca *lege* a firii a fost şi provocarea în fața căreia s-au oprit marile doctrine – platoniciană şi aristotelică – pentru a găşi raspunsul la cea mai chinuitoare întrebare: ce este *ființa* ? Se schimbă *ființa* laolaltă cu toate cele ale firii? Şi atunci mai este *ființa* esența existenței ?

Heraclit nu formulează nici întrebarea, nici răspunsul. El formulează însă un principiu cu privire la mişcare şi relația dintre mişcare şi existență: *legea* are valoare sau forță universală şi ei i se supun şi trebuie să i se supună toate cele întemeiate pe *lege*. Acest principiu va fi formulat de Aristotel în concepția asupra *ființei*.

Interesant pentru noi însă, este că Aristotel aşază foarte subtil aceeaşi concepție care stă la baza definiției *ființei* şi la baza celei asupra *deciziei*, iar primul registru în care putem înțelege acest lucru este cel al legăturii dintre funcția elementului primordial în scenariul generării tuturor lucrurilor şi definiția *deciziei*.

Din perspectiva generării lumii, problema elementului primordial este, în primul rând, una de *inteligibilitate*[137], care decurge, cum este şi firesc, din chiar definirea lui ca principiu, cu toate atributele unui principiu, cu toată puterea de întemeiere a unui principiu şi, mai ales, cu toată aria sa de cuprindere: în cazul de față, generarea tuturor lucrurilor.

Privită încă o dată, dar dintr-un alt unghi, cel al *deciziei*, problema elementului primordial, trebuie să fie pusă nu în termenii generării, care vine formulată în primul rând, ca mai sus, ci în termenii *indestructibilității* materiei – un termen cu rezonanță originar-ioniană şi cu nuanțe subtile, dar ferm-parmenideene. De ce ?

Răspunsul este dat chiar de imaginarul antic grec al mişcării –

[137] Vlăduțescu, in *op.cit.*, p.15.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

atât cât l-am putut surprinde în această fugară privire:

Imaginarul generării este centrat la vechii greci pe doi piloni: *elementul primordial* şi *mişcarea*, chiar dacă eleaţii par să fi fost excepţia care confirmă regula (deşi lucrurile sunt infinit mult mai nuanţate de atât, după cum ne sugerează însuşi Aristotel) şi chiar dacă imaginarul platonician acceptă mişcarea doar pentru partea generată, muritoare, trecătoare, a *fiinţei*.

Gândirea greacă antică asupra *mişcării* în raport cu *materia primordială* a fost mai tot timpul pusă în dificultate de perspectiva distrugerii, a perisabilităţii pe care o induce imaginea mişcării asupra materiei, fie că ne referim la realitatea anotimpurilor şi naturii, fie că avem în gând doar reflexia asupra trecerii timpului într-un univers al vârstelor omului. Dacă *mişcarea* se leagă, într-un fel sau altul, mai repede sau mai încet, mai apropiat sau mai îndepărtat, superficial sau esenţial, de *destructibilitatea* elementului material primordial, atunci fie *mişcarea* nu este principiul căutat al generării lucrurilor, fie *elementul primordial* considerat nu este esenţa acestora, ci *altceva*, care să fie *indestructibil*. În această dilemă, schematic vorbind, se dezbat ideile asupra generării tuturor lucrurilor în gândirea ioniană, pitagoreică şi eleată.

Ei bine, tocmai această idee de *indestructibilitate* se leagă în mod esenţial de istoria conceptului de *decizie*, dar pentru a înţelege de ce? – trebuie să acceptăm, cel puţin ca pe una dintre ipotezele noastre de lucru, că *decizia* nu este exclusiv raţională, că nu tot ceea ce se petrece în miezul sau în jurul deciziei este raţional şi că vechii greci, în special, milesienii, dar şi Heraclit sau atomiştii, au intuit acest lucru, chiar dacă nu l-au formulat sau nu l-au stabilit explicit în teoriile lor cu privire la mecanismul generării lucrurilor. Că decizia nu este un mecanism exclusiv raţional, şi că *raţiunea* sa *de a fi* nu are a sta exclusiv în intelect, în raţiune, în gândire.

Dacă acceptăm această ipoteză de lucru, cel puţin temporar, atunci privind încă o dată problema generării lucrurilor la vechii greci,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

am putea observa sau poate că ne-am lăsa mai lesne sugestionați de imaginarul ionian al *mişcării* şi într-un alt sens, care, cel puțin până acum, nu a intrat în sfera efectelor sale de imagine, şi anume: imaginarul cosmogonic priveste adesea elementul primordial ca având puterea (materială?, divină?) sau capacitatea (fizică?) sau structura internă propice pentru a genera *prin sine* şi *din sine* fie toate celelalte elemente, fie de a genera atât *procesele* de unire, coagulare, agregare, contopire, condensare, amestecare sau orice altă formă de combinare fizic-materială cu alte elemente, cât şi *contrariile* acestor procese – separare, dezagregare, împrăştiere, descompunere, rarefiere, chiar dispariție.

Înainte de a continua acest raționament, să facem următoarea convenție: aceste procese fiind privite la vechii greci foarte simplist, mai degrabă matematic şi de cele mai multe ori fără prea multe explicații şi justificări, după cum le reproşează chiar Aristotel predecesorilor săi, reducând complexitatea noțiunii de *proces* la unul sau la doar câteva aspecte schematic-esențiale, să convenim să le înțelegem drept *operații*. Ar putea părea că acest reducționism scoate din discuție aspectul calitativ al mişcării, întrucât operația presupune o *relație* aplicată, mai degrabă, mecanic, la cel puțin doi termeni, pe când procesul presupune, în accepțiunea sa principală, o *transformare calitativă* a unuia sau a mai multor termeni care se influențează reciproc într-un mod dinamic şi esențial. Dar nu acesta este pericolul principal al convenției pe care o facem aici, căci nu mişcarea o analizăm acum, ci *elementul primordial*. Vom relua această discuție în secțiunea următoare, dedicată principiului mişcării, şi vom trata atunci mai pe larg asupra acestui pericol. Acum însă ne interesează în primul rând elementul primordial şi felul în care poate fi el generator al tuturor lucrurilor şi, mai ales, ce legătura are studiul *elementului primordial* cu *decizia* ? – Atât cât o *operație* poate fi echivalată, teoretic cel puțin, cu un *proces* – o vom face, şi asta mai mult pentru scopul declarat de a înțelege în ce fel toate aceste lucruri se leagă de *decizie*. Acestea fiind

precizate, să continuăm:

Aceste operații primare, aplicate asupra suportului oferit de o materie primordială când substanțială și finită, când indeterminată și infinită ne sugerează că termenii materiali puși într-o astfel de relație – constitutivă sau separativă – trebuie să se supună unei condiții absolut necesare: să păstreze la ambele capete ale relației sensul existențial al materiei, condiția ca materia să existe, indiferent de tipul operației. Dacă această condiție poate fi asigurată de operația generică, oricare ar fi instanțele particulare ale acesteia, atunci condiția de *indestructibilitate* a materiei este păstrată la capătul rezultant. Ori intrarea într-o astfel de operație cu condiția păstrării indestructibilității materiei înseamnă să presupunem fie o materie indestructibilă în esența ei (chiar dacă nu și în aparența ei sensibilă), fie o operație care să păstreze esența materiei, chiar dacă, într-un fel sau altul, ajunge să-i schimbe aparența sensibilă. Și într-un caz și în celălalt, o astfel de operație pare însă să existe, mai degrabă, în plan metafizic, deși efectele ei sunt necesare în plan fizic. Atunci intervine o a doua problemă: care este operația de generare care satisface condiția păstrării îndestructibilității materiei și care, definită fiind în termeni metafizici, să fie eficientă în termeni fizici ? – Întrebare fără răspuns, cel puțin până la Aristotel, deși există un temei platonician chiar și aici[138].

O astfel de operație este dificil de imaginat sau, cel puțin, imaginarul pre-aristotelic al generării nu pare să o poată face cu usurință. Iar motivele stau fie în elementul primordial presupus, care, din acest motiv, trebuie identificat de la bun început, într-o astfel de teorie a generării, ca indestructibil în esența sa (vezi *apeiron*-ul lui Anaximandros și *homoiomeriile* din teoria lui Anaxagoras), fie în

[138] Vlăduțescu face observația, în mod egal plină de savoare și de profunzime ideatică, referindu-se la revizuirea pe care Platon o aduce teoriei sale cu privire la principiul existențial în special în *Sofistul*: "Multe din dificultăți rămân [...] multe rămân, dar mai înaintea lor trece conceptul *ființei* ca nume unic pentru Principiu. Și nu era în acest fel posibilă marea sinteză aristotelică ? ", în *op.cit.*, p.37.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

operație. Operațiile (sau procesele) de generare cad adesea, la ionieni, în sfera necesității sau în cea a mecanicismului pur şi simplu, pentru că sunt acoperite, într-o formulă imaginară, de separarea originară imaginată de Anaximandros.

Ori, o operație care să-şi "imagineze" propriul rezultat înainte ca acesta să existe în fapt, pentru a evalua dacă operandul rezultant se păstrează sau nu în limitele condiției indestructibilității esenței operandului initial – este, de fapt, o operatie de *decizie*. Poate că acesta a fost şi motivul, ne-formulat, pentru care Anaxagoras, primul, a simțit nevoia de a lăsa această operație pe seama unei "minți" care să "imagineze", după cum ar spune Aristotel, înainte de a raționa concluziv.

Operația de *decizie*, în forma sa cea mai elementară, strict legată de un mediu material supus mişcării, cea de separare a unui întreg în multiple părți sau cea de reunire a unor multiple părți într-un întreg, capătă în acest fel un temei, care la originea sa, este de nuanță materială.

Separarea originară a *apeiron*-ului imaginată de Anaximandros, condensarea şi rarefierea imaginate de Anaximenes, combinarea celor patru elemente primordiale imaginată, mai târziu, de Empedocle, chiar şi imaginea agregării atomilor a lui Leucip şi Democrit – toate aceste imagini par să descrie cumva acelaşi scenariu operațional în care materia primordială, oricare ar fi fost aceasta, ar fi avut acest fel special de putere generativă sau de capacitatea structurală generativă care să fi identificat pragul (condiția) de coagulare, agregare, combinare sau reunire a elementelor primordiale sau, dimpotrivă, de separare, de descompunere a elementului material primordial.

Că este *separare* sau *reunire*, că este *condensare* sau *rarefiere*, că este *combinare* sau *alterare* – aceste imagini par să presupună existența unui principiu material care să întemeieze materia în toată desfăşurarea ei calitativă, spațială şi temporală prin identificarea *unor puncte cruciale* din care se ramifică diferite cursuri de generare a tuturor lucrurilor, fie prin separarea, fie prin combinarea originară.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Fără să avem termenul explicit, şi nici măcar conştiinţa lui, ci mai degrabă o intuiţie (genială, este adevărat), avem în faţă un scenariu – mecanicist, simplist, naiv sau oricum l-ar mai fi descris comentatorii săi antici sau actuali – de cea mai elementară formulă de *decizie*: cea de *bifurcare*, de ramificare bazată, cel mai adesea, pe un prag cantitativ. Nu este nicidecum decizia raţională pe care Anaxagoras o intuieşte şi o invocă primul, dar este un scenariu de ceea ce astăzi este denumit cu termenul generic de "auto-organizare", de materie autoguvernată şi autosuficientă, într-un cuvânt, autonomă, capabilă să se întreţină *pe sine* şi *prin sine*. Este un fenomen care caracterizează materia vie şi, deşi aceasta nu este încă în stare de o decizie raţională, dar tocmai pentru că este vie – ea este capabilă să ia astfel de decizii elementare cu caracter generativ la nivelul transformării materiale calitative. Vechii greci nu-l puteau formula aşa, dar l-au intuit prin însăşi tipul de elemente primordiale şi de operaţii de generare iniţială pe care le-au imaginat. Nu întâmplător originea mişcării, dar, atenţie!, şi a deciziei, stă la Aristotel în *suflet – principiul vieţii*.

Pentru ca o operaţie de decizie să aibă sens, este necesar, aşadar, ca ambele sale părţi – cea iniţială şi cea rezultantă sau, cu alte cuvinte, cea generatoare şi cea generată – să păstreze indestructibilitatea esenţială a "materialului" cu care lucrează, să-i păstreze esenţa: dacă este vorba despre un element material, aşa cum este în toate aceste scenarii cosmogonice şi teogonice, acesta să-şi păstreze esenţa sa materială. Sensul deciziei în acest caz este acela de a "produce" o variaţie formală, dar nu şi una calitativă.

Când o astfel de operaţie "produce" însă o variaţie calitativă, sensul *indestructibilităţii* este pierdut şi atunci unica soluţie este ca *indestructibilitatea* însăşi să treacă în ceva echivalent în sens calitativ. Echivalentul indestructibilităţii materiale, de astă dată la nivel metafizic, este *continuitatea*. *Continuitatea* are, la nivel metafizic, semnificaţia pe care o are *indestructibilitatea* la nivel fizic. De aici şi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

nevoia imperioasă pe care o resimt atât Anaxagoras, cât şi Aristotel, mai târziu, de a vorbi despre *continuitate* şi *infinit*. O materie care este infinită, dar care se schimbă, atunci trebuie să-şi păstreze fie *indestructibilitatea* la nivel fizic, fie *continuitatea* la nivel metafizic pentru a–şi păstra esenţa. Atunci când le face pe amândouă ajungem la definiţia aristotelică a *fiinţei*. De aici şi motivaţia pentru noi de a atinge problematica generării originare a tuturor lucrurilor ca un preambul, înainte de a ajunge la definiţia aristotelică a deciziei.

O astfel de operaţie de generare care păstrează la nivel fizic *indestructibilitatea* suportului său şi la nivel metafizic *continuitatea* acestuia este o operaţie elementară de decizie, un exemplu de *decizie* în mediu material, care se petrece fără ingerinţa unei raţiuni şi fără a avea caracter raţional, dar care nu este, din acest motiv, mai puţin o *decizie*.

Acum înţelegem de ce Platon nu poate încerca o definiţie a *deciziei*, ci doar tenta o formulă simplă şi cu eficienţă restrânsă: *regula de decizie*. Formele platonice şi materialitatea lucrurilor generate nu se afla în condiţia de *continuitate*. Dimpotrivă. Ideile platonice există în sine, fiind separate de lumea materiei generate şi a devenirii. Mai mult de atât, între aceste două lumi, cea reală şi cea ideală, nu există comunicare, iar devenirea materială se petrece după un model care poate fi cunoscut numai ca o umbră a ideilor în sine şi prin mijlocirea obiectelor matematice, singurele care pot asigura suportul unei comunicări între două lumi diferite ca esenţă şi separate în condiţia existenţială proprie. Ori *decizia* nu poate fi definită decât pe un astfel de suport: *indestructibil* la nivel material şi *continuu* la nivel metafizic. Platon, de altfel, chiar fără să reflecteze propriu-zis asupra *deciziei*, aşează decizia metaforic într-o sferă separată, cea a auxiliarilor şi a altor două clase conducătoare, de cea a cetăţenilor obişnuiţi. Dar despre metafora politică a deciziei – la vremea potrivită.

Iată de ce am considerat necesar să facem acest tur de orizont

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

asupra imaginarului cosmogonic şi asupra imaginarului mişcării. Şi lucrurile nu se lămuresc aici, pentru că nu se termină aici. Ci totul doar începe aici, în imaginarul antic grec al mişcării.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Despre principiul mişcării

Motto:

"This then is one account of 'nature', namely that it is the immediate material substratum of things which have in themselves a principle of motion or change."

Aristotle, *Physics*[139], Book II, Part 1.

[139] Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Provided by *The Internet Classics Archive* by Daniel C. Stevenson, Web Atomics, arhivă web publică disponibilă *online* la adresa: http://classics.mit.edu//Aristotle/physics.html accesată la data de 29 noiembrie 2007.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Felul în care este înțeleasă *mişcarea* de către filosofii pre-aristotelici – semnificațiile, principiile, efectele ei – este, mai degrabă, unul *calitativ*. Privită în acest registru, *mişcarea* nu este pentru antici doar un principiu fizic, pe care, de altfel, nici nu ajunseseră să-l formuleze teoretic, ci un principiu metafizic. Aristotel este cel care ajunge, în *Fizica*, la o definiție a *mişcării* ca fenomen cu rădăcini şi efecte fizice concrete şi măsurabile în *spațiu* şi în *timp*, dar în *Metafizica*, perspectiva sa asupra *mişcării* este, prin excelență, una calitativă. Până la el, gândirea filosofică pre-socratică, dar şi cea platoniciană, găsesc în *mişcare* subiectul predilect al reflexiei filosofice asupra problemelor legate de originea lumii, de sensul cunoaşterii, al existenței şi al *ființei*.

Aparent, nu toate aceste idei despre *mişcare* se leagă în vreun fel de noțiunea de *decizie*, dar lucrurile nu stau de loc aşa. Dimpotrivă. Şi argumentul de la care ne propunem să pornim este tot cel al

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

imaginarului, şi anume, imaginarul *schimbării*.

Diferitele concepţii pre-aristotelice despre *mişcare* au condus la decuparea din imaginarul mişcării a unui anumit tipar de *schimbare* cu care aceasta se asociază nemijlocit. Ori *schimbarea* este primul cadru conceptual al semanticii decizionale.

Schimbarea este pentru anticii greci prima şi cea mai elementară dovadă că lumea naturală, realitatea care se înfăţişează deopotrivă privirii noastre şi celorlalte simţuri, este *ceva* în *mişcare*. Acest *ceva* devine ţinta reflexiei filosofice, iar *mişcarea* – primul fenomen observat, dar şi primul tipar de expresie al *schimbării*. Acest *ceva* aflat în *mişcare*, ca şi *schimbarea* pe care o suferă, fie ea superficială, fie profundă, rămâne, în multe dintre textele gânditorilor pre-socratici, o expresie vagă, generală, ne-precizată în detaliul său fizic concret, dar stufoasă şi, uneori, chiar misterioasă în semnificaţiile sale filosofice.

Deşi vag concepută şi la fel de vag descrisă, mai mult imagistic decât concret-măsurabil, mai degrabă metafizic decât fizic, mai mult la nivelul cunoaşterii ce porneşte de la reflexia filosofică sprijinită pe observaţia naturii decât la nivelul cunoaşterii ce porneşte de la filtrarea teoretică a evidenţelor simple şi directe ale experimentului – *schimbarea* capătă, totuşi, în cosmogoniile pre-socratice, o expresie din ce în ce mai clară pe măsură ce *fiinţa* apare din ce în ce mai mult în accepţiunea sa metafizică. Aceste trepte de claritate pe care le câştigă – în registrul imaginar, dar şi în cel semantic – alcătuiesc, încet-încet, ceea ce putem numi un *imaginar pre-aristotelic al schimbării*, astfel încât *schimbarea* îmbracă primele înfăţişări mai clare la nivel conceptual şi mai concrete la nivel procedural: *separarea*, *ramificarea*, *selecţia* şi *fragmentarea multiplă*, care constituie ipostazele schimbării prin multiplicare şi alternare a rolului părţilor rezultate în scenariul schimbării, *diferenţa* şi *binomul antitetic*, care ilustrează schimbarea ca variaţie datorată unei permanente comparaţii între rezultatele a două principii opuse sau între dimensiunea părţilor separate la un moment

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dat de un prag de referință.

(În paranteză fie spus, aceste prime fațete ale *schimbării* constituie și astăzi elemente primare ale arsenalul de bază al fenomenologiei decizionale. Epoca postmodernă are surpriza de a le regăsi în fenomenologia haosului și a evenimentelor dinamice aflate departe de echilibru cum sunt *bifurcația* și *auto-organizarea dinamică*, *comportamentul dinamic emergent* și *instabilitatea* acestuia. Și deși de la pre-socratici la postmoderni este cale lungă – temporal și conceptual – nu mică ne va fi mirarea să realizăm faptul că aceste fațete elementare ale *schimbării* sunt, de fapt, fațete ale unor procese dinamice de *decizie* în care, de altfel, nimic din toate aceste scenarii cosmogonice antice nu mai este valabil. Cu o singură excepție: imaginarul schimbării.)

Acest imaginar al *schimbării* poartă în el un sâmbure de cunoastere și de profundă interogație filosofică: *ce* se află în spatele sau în profunzimea necunoscută, nebănuită sau necuprinsă a *schimbării* ? – Observarea *schimbării* ca fenomen sistematic oferă celor care o cercetează șansa perpetuă de a realiza că expresia contingentă sub care se înfățișează schimbarea este *limbajul* în care reușim să înțelegem mersul lucrurilor la orice scară, micro sau macro, și în care reușim să comunicăm, indiferent cât de superficial sau cât de profund, cu *sinele* unei lumi naturale în care ne găsim, uneori fără să știm bine *de ce*. *Imaginarul* schimbării are, mai degrabă, sarcina de a descrie nivelul superficial și nu pe cel principial al *schimbării*. De aceea imaginile *schimbării* trezesc cel mai viu interes: pentru că ele nu poartă neapărat semnificația originilor sau a cauzelor ei, ci descriu doar, la nivelul aparențelor, ceea ce se întâmplă sub forma unei succesiuni de expresii sensibile ale schimbării. Când nu surprind nici măcar un anume caracter ciclic al acesteia, care ține de firescul fenomenelor naturale, cum sunt cele de alternare diurnă-nocturnă sau de alternare a anotimpurilor, aceste descrieri nu apar a fi sistematice, ci accidentale. Ele nu conduc întotdeauna și negreșit la esența lucrurilor, ci pot adesea

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

să întindă capcane şi să nu ofere decât iluzii. Studiul *schimbării* face, aşadar, cu fiecare demers de observare, aceeaşi muncă de Sisif: încearcă să ajungă de la *aparenţă* la *esenţă*. Dar multe dintre aparenţe nu ne apropie de esenţe, ci ne îndepărtează de ele.

Şi atunci, dacă *schimbarea* este considerată de pre-socratici ca fiind singurul limbaj şi singură formulă de expresie a mişcării, cât de mult spune ea, de fapt, despre *principiul* mişcării? – Acestea sunt întrebările pe care le formulează şi la care încearcă să răspundă filosofii pre-aristotelici şi Aristotel însuşi. Poate că miza acestor întrebari nu este doar răspunsul, cât, mai ales, întrebarea în sine. Ea primează, cel putin pentru milesieni, pentru că ei sunt primii care pun întrebările fundamentale: *ce este aceea* care se separă ? *cum* se ramifică ceea ce se separă? şi *ce rămâne* după ce are loc separarea originară ? – Aceleaşi întrebări le va formula şi Aristotel, la rândul său, prilej pentru Noica de a descrie *interogativitatea*, în comentariul său la traducerea *Categoriilor*, că paradigma care decupează, mai profund decât răspunsul propriu-zis, fiecare câmp *categorial*, făcând posibilă în acest fel *predicţia*, cu alte cuvinte, clasificarea ulterioară a oricărui lucru sau principiu, pentru că ea constă în "*ce se spune şi ce se poate spune ca răspuns la ce se întreabă şi ce se poate întreba.*"[140]

Acestea sunt, întâmplător sau nu, şi întrebările care se pun în cazul în care substituim *separării originare* o noţiune mult mai generală, cum este *decizia*, care acopera semantic multiplele formule contingente de separare şi ramificare la care se referă milesienii. Şi nu numai ei, ci şi ionienii de şcoală târzie. Sau mai ales aceştia, (dacă luăm în calcul şi imaginea pitagoreică originară a separării între *limitat* şi *nelimitat*), pentru că, deşi pornesc de la acelaşi imaginar al mişcării şi de la aceeaşi concepţie traditională asupra materialităţii lumii, spre

[140] Noica C., *Pentru o interpretare a* Categoriilor *lui Aristotel*, în:Aristotel, *Categorii.Despre interpretare*, trad. C. Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.p.73 .

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

deosebire de înaintaşii lor milesieni, ionienii de şcoală târzie au în faţă profunda şi covârşitoarea provocare eleată: *ce este ceea* ce rămâne stabil *în urma* sau *înafara* sau *dincolo de orice* schimbare ?

Această noţiune, mult mai generală, de *decizie* constituie, de fapt, stereotipul *separării* din cosmogoniile ioniene de şcoală milesiană. Ulterior, ea devine *pattern*-ul schimbării în cosmogonia anaxagoriană, în care separarea originară nu mai este necesitate oarbă, ci rodul deciziei unei raţiuni supreme. Dacă la milesieni întrebarea aproape îşi conţinea răspunsul, pentru că din materia originară – prin *separare* – nu rămânea decât tot materie, la ionienii de şcoală târzie întrebarea nu-şi mai conţine răspunsul, pentru că din materia originara – prin *decizia* unui *Intelect* superior – ceea ce rămâne nu mai este rezultatul necesităţii şi nu mai rămâne doar în orizontul materialităţii.

Şi într-un caz şi în altul este vorba despre *schimbare*. Dar schimbarea la care se gândeşte Anaximandros nu are acelaşi motor de mişcare cu aceea la care se gândeşte Anaxagoras. Această deosebire generează un alt registru al întrebărilor:

regăsim aceeaşi legătură care există la milesieni între *mişcare* şi *schimbare* şi în cea care există la ionienii de expresie pluralistă între *decizie* şi *schimbare*? Dacă mişcarea este un fenomen discret, aşa cum şi-o imaginează pitagoreicii, atunci este *decizia* un *operator de mişcare*? Iar dacă mişcarea este un fenomen continuu, aşa cum şi-o imaginează ionienii, atunci este *decizia* un *mecanism de mişcare*?

Nu suntem încă în faţa categoriilor aristotelice pentru ca întrebarea însăşi să descrie câmpul semantic unic prin care să poată fi identificată o clasă sau un principiu al lucrurilor. Suntem undeva, în timp, într-un moment anterior apariţiei categoriilor şi viziunii aristotelice asupra *mişcării*. Prin urmare, pentru aceste întrebări, *predicţia*, ca să folosim termenul invocat de Noica, nu are loc, pentru că nu suntem încă în măsura să o facem. Că o numim "separare originară" sau "decizie" sau "impuls raţional iniţial" – *mişcarea* sau,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mai precis, *schimbarea* asociată acesteia este încă o denumire suficient de vagă pentru a nu permite predicția sau clasificarea propriilor efecte sau a propriilor origini. Că sunt născute din necesitatea cea mai crudă sau din raționalitatea cea mai abstractă, ele rămân în cel mai pur și mai simplu registru al posibilității. Este o predicție pentru care avem ipotezele necesare, dar pentru care nu avem încă masa critică de cunoaștere a fenomenelor fizice: nici mișcarea, nici schimbarea nu capătă, până la Aristotel, alte date concret-fizice mai precise decât cele pe care le poate furniza singura dintre științele anticilor care se îndeletnicește cu mișcarea corpurilor cerești – astronomia – sau singura dintre îndeletnicirile anticilor care se preocupă de mișcarea realității sensibile – îndeletnicirea de agricultor. În fața acestor întrebări care sigur se pot pune, dar care nu este sigur că pot primi răspunsul potrivit, reflexia filosofică se refugiază, vrând-nevrând, în registrul metafizic. De altfel, răspunsul potrivit, cel așteptat, par să spună eleații, nu poate veni decât din acest registru. Cât timp nu *mișcarea fizică a lucrurilor* este subiectul propriu-zis al interogației, ci *ceea ce ea nu poate schimba*, esența eternă și imuabilă a tuturor lucrurilor, *ceea ce este* – spune Parmenides, *ideea* – spune Platon, *rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor* – spune Aristotel, atunci aflăm ceva mai multe din perspectiva metafizică asupra mișcării și schimbării, decât din cea fizică.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

V.

Principiul generării tuturor lucrurilor şi Decizia generativă

Înainte de a arunca o privire asupra rolului pe care îl joacă *principiul mişcării* în imaginarul cosmogonic pre-aristotelic al *principiului generator al tuturor lucrurilor*, ar fi, poate, momentul cel mai potrivit să facem o observaţie asupra legăturii dintre *principiul generarii lucrurilor şi decizie*.

Pentru epoca modernă, înţelegerea conceptului de *decizie* porneşte de la o concepţie filosofică asupra rolului *raţiunii* în gândire şi în acţiunea umană. Rădăcinile acestei concepţii se găsesc în filosofia morală antică greacă, atât în cea platoniciană, cât şi în cea aristotelică. După cum vom vedea în cel de-al doilea volum, prima construcţie filosofică asupra *deciziei* ca alegere raţională este cea platoniciană. Dacă alegerea raţională de tip platonic este, în genere, considerată a fi o *alegere de scop* mai înainte de a fi una de acţiune, din considerente pe care le tratăm într-un volum separat, alegerea raţională de tip aristotelic este, tot generic vorbind, considerată a fi o *alegere de mijloace* în raport cu un scop care este considerat pre-definit şi stabil în raport cu

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

acțiunea, aceasta devenind astfel centrul de greutate al alegerii. Şi într-un caz şi în celalalt, *rațiunea* este cea care ghidează *decizia*, chiar dacă alegerea propriu-zisă are propriile sale caracteristici în fiecare dintre cele două concepții. Şi într-un caz şi în celălalt, reflexia filosofică se concentrează asupra aspectului moral al alegerii, fie că este una a scopului, fie că este una a mijloacelor. Acesta este şi punctul de unde porneşte, de fapt, istoria teoriei moderne a alegerii raționale.

Pentru a înțelege însă sensul profund al conceptului de *decizie* şi al gândirii decizionale, aşa cum apare ele în gândirea postmodernă, nu putem să nu observăm că, dincolo de aspectul moral predilect al concepției moderne asupra *deciziei*, cele două teorii care stau la baza ei – cea platoniciană şi cea aristoteliană – sunt atât de diverse în spiritul în care fiecare dintre ele priveşte *decizia* încât, până la urmă, acest aspect moral este şi singurul împărtăşit de cele două teorii.

Pentru că ne-am propus să înțelegem cum s-a construit *imaginarul decizional antic*, cum şi de unde a apărut o concepție asupra *deciziei*, cum a devenit decizia, în cele din urmă, pentru postmodernitate, un *mecanism generativ* al istoriei şi societății, este aproape inevitabil să acceptăm că acest studiu ar trebui să înceapă mult mai devreme, de la şcolile de gândire care au precedat apariția teoriilor platoniciană şi aristoteliană cu privire la *univers, existență* şi *rațiune*, pentru a înțelege originea diferențelor dintre cele două teorii şi felul cum se proiectează aceste diferențe asupra concepțiilor despre *decizie* pe care le construiesc, implicit sau explicit, fiecare dintre ele.

În raport cu şcolile de gândire pre-socratice, atât la Platon, dar, mai ales, la Aristotel, *decizia* apare ca o tematică ajunsă la un stadiu conceptual suficient de elaborat pentru a reprezenta şi o viziune filosofică.

Platon reflectează, în *Legile*, asupra unei colecții de euristici decizionale privind regulile de decizie în materie social-administrativă şi asupra proprietății individuale, de vot electoral sau de libertăți şi drepturi individuale.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Aristotel, în special în *Constituția Ateniană*, în *Politica*, în *Retorica*, și în *Etica Nicomahică*, reflectează asupra legii constituționale ca un cadru general și principial în raport cu euristicile decizionale platoniciene.

Pentru amândoi, *decizia* începe deja să aibe valențele unui mecanism de construcție instituțională și acest lucru este evident în planul gândirii politice – registrul predilect și, totodată, cel mai expresiv al concepției vechilor greci despre conducerea cetății și libertatea cetățeanului și, automat, despre *decizia* corespunzătoare fiecăruia dintre aceste două niveluri ale actului politic. Într-un plan mult mai profund însă, cel al concepției despre *ființă* și *esența* existenței, vom înțelege, la o privire mai atentă, că, în substratul acestor concepții, fiecare dintre ei așează, practic sau teoretic, programatic sau conjunctural, și o concepție despre *decizie*. Altfel nu vom reuși să înțelegem de ce concepțiile lor asupra *deciziei* sunt, dincolo de aspectul moral, atât de diferite. Originile acestei diferențe sunt foarte adânci și trebuie căutate nu în reflexia politică, pe care ar trebui să o considerăm efectul și nu cauza acestor diferențe, ci într-o etapă a reflexiei filosofice antice mult mai timpurie, și anume, cea pre-socratică de tip cosmogonic în care apare prima dublare esențială a imaginarului antic grec al *principiului generării tuturor lucrurilor*: momentul în care imaginarul eleat al ființei se desparte de imaginarul cosmogonic milesian al *esenței* materiale a lumii și existenței.

Acesta este momentul crucial pentru istoria felului în care a apărut noțiunea de *decizie*: când atât imaginarul ionian de școală târzie cum este cel anaxagorian al mișcării generate la impulsul provenit de la o rațiune supremă, cât și cel eleat al ne-mișcării *ființei* ca esență rațională a existenței se despart de imaginarul ionian timpuriu, milesian, al mișcării materiei generate prin separarea principiilor opuse pe care le conține în ea însăși. Dacă teoria platoniciană a ideilor își găsește rădăcinile cele mai puternice în concepția parmenideană asupra

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ființei și dacă teoria aristotelică asupra *existenței* se întemeiază pe *mișcare*, atunci vom înțelege că separarea care se petrece în imaginarul antic al creației cosmogonice se prelungește și asupra teoriilor platoniciană și aristoteliană asupra *ființei* și, implicit, asupra *deciziei*. Atunci vom înțelege de ce există o diferență atât de profundă între concepțiile despre *decizie* pe care le includ fiecare dintre ele. Mai mult, abia atunci vom înțelege că decizia platoniciană poartă în ea ceva din imobilismul eleat al *ființei* și că diferența față de decizia din viziunea aristoteliană este dată, în primul rând, de raportarea la *mișcare*.

Viziunea platoniciană, foarte apropiată de cea parmenideană în care decizia ține de adevăr dacă trebuie să exprime *ceea ce este*, se păstrează în interiorul ideii că *decizia* este calea de a ajunge la adevăr și, chiar mai mult de atât, calea de a ajunge și de a afirma *ființa*, atât timp cât *ființa* este *adevărul*, cum spune Parmenides: "*Hotărârea în această privință stă în alternativa: este sau nu este*"[141].

Viziunea aristotelică asupra *deciziei* este profund diferită. Diferența rezidă, pe de o parte, într-o raportare diferită la principiul *mișcării*, iar, pe de altă parte, dintr-o raportare care așează multiplele semnificații ale *deciziei* într-o relație de corespondență cu multiplele semnificații ale *ființei*.

Aici trebuie să facem observația despre care vorbeam în debutul acestei secțiuni asupra principiului *mișcării*. Aceasta se referă la rădăcinile conceptuale ale concepției aristoteliene asupra *deciziei* și poate fi formulată astfel:

Concepția aristoteliană asupra *deciziei* rezultă din concepția metafizică asupra *ființei* și din poziția, reflectată atât în *Fizica*, dar mai ales în *Categorii*, față de principiul *mișcării*. Din acest punct de vedere, se poate observa că rădăcinile conceptuale ale concepției aristoteliene asupra *deciziei* sunt dublu ancorate în filosofia pre-socratică. Un filon este cel ionian, în care *decizia* trebuie înțeleasă plecând de la

[141] Parmenide-B8, în: *Antologie filosofică – Filosofia antică*, vol. I, pp. 15-16.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

principiului mişcării aşa cum a fost el imaginat şi definit de milesieni. Celălalt filon este cel eleat, care eludează mişcarea din definiţia metafizică a *fiinţei* şi în care *decizia* trebuie înţeleasă plecând de la *principiul raţional*, aşa cum este el definit în concepţia parmenideană.

La o primă privire, un filon ideatic ionian şi un altul eleat par de-a dreptul ireconciliabile în corpul conceptual al unei viziuni filosofice unitare cu privire la *decizie*. De fapt, acest aspect ireconciliabil nu apucă să degenereze în contradictoriu şi nici în conflictual, fiind preluat, atenuat, transformat, chiar transfigurat de imaginarul creat de Anaxagoras prin viziunea cosmogonică asupra acelui *Nous* generator, iar mai apoi de gândirea platoniciană în ceea ce aceasta va institui prin caracterul dialectic al *devenirii*. Concepţia aristoteliană apare abia după ce acest potenţial ireconciliabil este preluat de viziunea platoniciană asupra ideilor şi asupra devenirii ca mişcare a *fiinţei* generate, viziune care joacă aici rolul unei plăci turnante. Cele două filoane sunt integrate însă, după cum vom avea ocazia să vedem în cuprinsul acestei secţiuni, într-o viziune în care ele co-există, dar se manifestă în teorii separate sau sunt identificate, recuperate, revendicate în mod separat atât de autorul însuşi, cât şi de posteritate. În ceea ce-l priveşte pe Aristotel, acestea sunt teorii care încep să vadă în *decizie* un *locus* al reflexiei morale psiho-sociale, ca şi al construcţiei politice şi instituţionale, dar ideea nu este nouă. Ea este, mai înainte, a lui Platon, care construieşte în *Legile* o teorie despre *decizia* ca *regulă de alegere* în *raport cu adevărul*. Alegerea în raport cu adevărul nu este nici ea o idee nouă: ea este, mai înainte, a lui Socrate, care introduce conceptul pe care Aristotel îl va numi mai târziu cauză finală dar, înaintea acestuia, este a lui Parmenides, care întemeiază o metafizică de tip logic a *fiinţei*. Aristotel începe, de fapt, să construiască o concepţie despre *decizie* ca mecanism cu triplă valenţă – logică, individuală şi social-instituţională – pornind tocmai de la această alegere în raport cu adevărul care are profunde rădăcini

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

eleate şi care reprezintă una dintre paradigmele decizionale fundamentale. Abia din concepția sa despre *ființă* expusă în *Metafizica* înțelegem că el pleacă de la această viziune inițială de tip logic a *deciziei* pentru ca, în final, să ajungă la o viziune dinamică. În cazul viziunii logice, mişcarea este eludată în stil parmenidean, iar acțiunea este doar una de raportare la adevăr prin afirmare sau prin negare. În cazul celeilalte viziuni, care are un accentuat caracter dinamic şi procesual, mişcarea este înțeleasă în sens mai degrabă calitativ. Această viziune amestecă un evident stil platonic – mişcarea fiind considerată drept *devenire* pe dimensiunea cunoaşterii în ceea ce priveşte registrul moral-individual al acțiunii – cu un subtil stil în care se regăsesc deopotrivă intruzii ioniene, heracliteene şi atomiste (filtrate însă tot prin concepția platoniciană) – mişcarea fiind generată de două principii opuse: *potențialitate* şi *actualitate*.

Şi într-un caz, şi în celălalt, Aristotel îşi întemeiază viziunea pe un tip de raportare la mişcare care este, de astă dată, "dinamic", dar a cărei dialectică rămâne în registrul metafizic, al *ființei*.

Să nu anticipăm prea mult însă cu privire la această paradigmă – cea "logică" – înainte de a o înțelege foarte bine pe cealaltă – cea "dinamică". Aceasta din urmă este de extracție milesiană şi de la ea a pornit observația de mai sus.

Pornind de la această observație asupra rădăcinilor conceptuale ale viziunii pe care o are Aristotel asupra *deciziei*, putem reveni acum asupra legăturii ei cu *principiul generator al tuturor lucrurilor*:

Pentru milesieni, acest principiu era *mişcarea*. Materia primordială – determinată sau indeterminată, finită sau infinită – conține în ea însăşi principii contrare care constituie motorul mişcării şi care îi pot da impulsul inițial. Influența pitagoreică abate însă această poziție filosofică față de mişcare din ce în ce mai profund către o viziune schimbată asupra materialității lumii, o viziune care invocă din ce în ce mai mult o *rațiune* al cărei rol generator să prevaleze față de

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

puterea generatoare a materiei în sine. Centrul de greutate al scenariilor cosmogonice migrează şi el *dinspre* imaginarul unui univers material autosuficient care îşi conţine propriile principii de generare sau care, nu îndeajuns de îndepărtat de propria mitologie, pare să amestece materialitatea cu divinitatea, *spre* imaginarul unui univers material centrat pe un principiu raţional care deţine un caracter de infinitudine, stabilitate şi autoritate existenţială în raport cu materia.

Privit şi interpretat în cheia deciziei, acest spectacol universal al principiilor sugerează că *decizia* parcurge ea însăşi un astfel de traseu al generării:

Peisajul anaximandrian al *materiei* care se separă în principiile materiale iniţiale sugerează imaginea unui *operator* a cărui existenţă poate fi privită ca un atribut mecanic intrinsec naturii auto-suficiente a acesteia. Cu alte cuvinte – un *operator de separare materială* al mişcării autonome a materiei, prin "autonomă" înţelegând auto-suficientă şi auto-guvernată.

Acum, un atât de simplu şi de strict-mecanic *operator de mişcare* nu face altceva decât să descrie mişcarea fără a avea nevoie de alte criterii decât cele care ţin de dimensiunea materială, adică fără a avea şi semnificaţii privitoare la apariţia mişcării, la felul în care ea a fost generată. Astfel că *separarea* (şi dualul său, *reunirea*) din cosmogonia anaximandriană au aparenţa unor operaţii simple de mişcare a materiei în propria sa condiţie originară de auto-suficienţă şi auto-guvernabilitate. Aici rolul de principiu generator îl are materia însăşi, *mişcarea* fiind unul dintre atributele care decurg cu necesitate din condiţia de existenţă auto-suficientă şi auto-guvernată a materiei.

Dacă cea mai simplă operaţie de mişcare imaginată de milesieni este o *separare* între două principii materiale opuse – atunci "separarea" poate fi considerată cel mai simplu operator de mişcare pur mecanică a materiei care realizează o *decizie* elementară.

Pe de altă parte, peisajul *raţiunii* guvernatoare a tuturor celor ce

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sunt în ordine materială sugerează imaginea unui alt tip de operator, un operator a cărui existență poate fi privită ca un atribut, de astă dată, al naturii rațiunii înseşi: o rațiune ordonatoare şi întemeiată pe *Adevăr*, singurul care *este*, după cum spune Parmenides. Un operator capabil să realizeze separarea a două principii, de astă dată, pe criterii raționale. Cu alte cuvinte – un *operator de separare logică.*

Acum, ce face un *operator de separare logică* altceva sau altfel decât *operatorul de separare materială* din imaginarul milesian? – Aici stă diferența dintre ele. Iar diferența majoră este că un operator de separare logică are nevoie de *criterii de selecție,* pe când operatorul de separare originară nu are nevoie de astfel de criterii, principiile materiale opuse care se contrapun unul altuia fiind suficiente, prin chiar natura lor, pentru inițierea şi susținerea mişcării, în particular, a separării. În schimb, un operator de selecție nu poate opera fără *criterii.* Şi primul criteriu este acela al *cadrului de referință*: în ce cadru de referință se face separarea logică sau selecția ? – Dacă selecția se face în raport cu "adevărul", atunci avem un operator *de alegere în raport cu adevărul.* Dacă selecția se face în raport cu atributele intrinseci ale lucrurilor care fac obiectul selecției, atunci operatorul este unul de *alegere în raport cu starea lucrurilor.* Iar *starea* este o expresie a atributelor materiale ale lucrurilor supuse *mişcării* sau aflate în mişcare. Pentru a opera o separare a lucrurilor în raport cu starea lor, atunci operatorul de separare mai are nevoie şi de un al doilea criteriu: în raport cu *ce scop* se face separarea ? – Dacă primul criteriu, cel de *stare*, ține de natura materială, cel de-al doilea trebuie să descrie *scopul* mişcării – scopul fiind deja un aspect rațional al mişcării. De aici s-a şi născut, mai târziu, noțiunea aristotelică de "utilitate".

Ei bine, dacă cea mai simplă operație de separare logică imaginată de ionienii de şcoală târzie este o selecție pe baza a două principii raționale opuse – *adevăratul* şi *falsitatea* – atunci selecția aceasta poate fi considerată, la rândul ei, cel mai simplu operator de

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

separare rațională care realizează tot o *decizie* elementară.

În primul scenariu, cel descris de Anaximandros ca o separare, avem în față tabloul grandios al generării materiale a universului, scenariu care conferă *principiului de generare a tuturor lucrurilor* – în acest caz, separarea originară – virtuțile elementar-decizionale ale unui *operator de separare materială* prin mișcarea materiei datorată principiilor opuse pe care materia le conține în ea însăși.

În cel de-al doilea scenariu, cel descris de Anaxagoras:

> "...Și tot ce se amestecă aici se deosebește și se separă una de alta, o cunoaște spiritul. [...] Și în același fel pe acest vârtej pe care-l împlinesc acum astrele, soarele, luna, substanțele aerului și eterului, care se separă una de alta. Separarea lor este tocmai urmarea acestui vârtej. Și anume, se separă ce este rar de ce este consistent, caldul de rece, luminosul de întunecat, uscatul de umed [...] Și după ce spiritul a produs mișcarea, a început separarea a tot ce fusese pus în mișcare. Și atât a fost separat una de alta cât a pus spiritul în mișcare."[142]

avem în față tabloul la fel de grandios al generării raționale a universului, care conferă de astă dată *principiului de generare a tuturor lucrurilor*, "Spiritul" (*Nous*, "νουζ") virtuțile tot de natură elementar-decizională ale unui *operator de separare rațională* a unei materii care nu mai este privită nici ca auto-suficientă, nici ca auto-guvernabilă.

Și în primul scenariu și în cel de-al doilea, operatorii au caracter decizional, dar în cel de-al doilea, prezența *criteriilor* face din operatorul decizional un operator care este, în același timp, și rațional. Anaxagoras, posibil sub influența eleată, accentuează apartenența acestui operator decizional de sfera raționalității, instituind bazele antice ale accepțiunii moderne a noțiunii de *decizie* ca operator rațional. *Analitica* aristotelică întărește mai târziu această percepție originar

[142] Anaxagoras-B12, B13, in *Antologie filosofică – Filosofia antică*, vol. I, Anaxagoras – B12, trad. A. Iordănescu, pp. 27-28.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

anaxagoriană asupra *operatorului decizional de tip logic*[143], dar fără să-i epuizeze toate semnificațiile. Aceste semnificații multiple ale operatorului decizional țin, în egală măsură, și de natura sa *metafizică*, pe care tot Aristotel o introduce în imaginarul decizional antic grec, definind operatorul decizional ca pe un operator categorial (în categoria afectărilor), și de natura sa *sensibilă*, pe care Aristotel o introduce în imaginarul decizional ca pe o facultate a sufletului.

Ceea ce este esențial însă este faptul că, și într-un caz și în celălalt, operatorii au *caracter generativ*: fie prin separarea mecanică, fie prin separarea logică a principiilor opuse, acești operatori elementari de tip decizional au capacitatea și rolul de a oferi suport operațional principiilor care *generează* alte lucruri, de fapt, *toate* celelalte lucruri. De aici și imediata asociere dintre *decizie* ca mecanism operațional și *principiul generator al tuturor lucrurilor* ca imagine a cosmogoniei antice grecești a *cauzei* originare (pentru a folosi termeni aristotelici), care a condus la apariția universului.

Atât separarea originară din *apeiron*-ul imaginat de Anaximandros, cât și semnalul, imaginat de Anaxagoras, al generării lucrurilor de către un *Spirit* sau un *Intelect* abstract (*Nous*), sunt principii generatoare care au la bază câte un mecanism cu valențele elementare ale unui operator decizional. Ambele marchează un "prag", fie el o stare, un punct sau un moment, de la care încep două trasee care se bifurcă din traseul originar al lucrurilor. Ori, chiar această *ramificație* elementară este primul caracter imaginar al unei *decizii*.

Mai mult decât atât, imaginea acestei ramificații binare atât de simple este asociată cu generarea a *ceva* nou, cu apariția, de fiecare dată, a *ceva* ce nu exista înainte: dacă înainte era un haos nemărginit, acum apare *ordinea*. Dacă înainte era *umezeala* originară, acum apare *uscatul*. Dacă înainte era *frigul*, acum apare *caldul*. Dacă înainte era *întunericul*,

[143] Aristotle, *Prior Analytics*, Book I, Part 1.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

acum apare *lumina*. Acest caracter generativ este asociat de ionieni, într-un mod cât se poate de firesc, celor doi operatori elementari cu caracter decizional, sugerând că *decizia* însăşi poate fi înţeleasă nu doar ca o alegere care separă ceva de altceva, nu doar ca o selecţie a unuia din doi sau din mai mulţi, ci o alegere care generează *ceva* sau care evidenţiază *ceva* ce nu exista înainte şi începe să capete o stare sau o existenţă proprie: o cale diferită, un lucru diferit, o stare diferită.

Această imagine a generării prin ramificare introdusă de milesieni stă la originea unei idei la fel de vechi care li se datorează: că decizia este un operator de generare (mecanic sau dinamic) în sfera materialităţii în aceeaşi măsură în care este şi un operator de generare în sfera raţionalităţii. Caracterul său generativ este dat de această capacitate de a separa sau reuni, de a selecţiona sau unifica, dar, mai ales, de a crea şi a continua un proces de diferenţiere prin mişcare. Mai mult decât atât, tot lor li se datorează un imaginar al schimbării ca efect al mişcării auto-suficiente originare, iar decizia fiind un operator generator de mişcare, imaginarul schimbării include şi *decizia* ca sursă a schimbării. Este, probabil, cea mai puternică amprentă pe care imaginarul milesian reuşeşte să o pună asupra concepţiei aristotelice asupra mişcării. Ea reprezintă originea conceptuală a viziunii aristotelice despre *decizie* ca operator categorial de mişcare şi transformare calitativă a *fiinţei*. Trei din cele patru semnificaţii majore ale *fiinţei* din *Metafizica* – (i) *fiinţa ca accident*, (ii) *fiinţa* în *putinţă* şi *fiinţa* în *actualitate* şi (iii) *fiinţa conform figurilor categoriilor*[144] – includ şi semantica unei anumite puteri de devenire şi de transformare care poate fi formulată în termenii *deciziei*: pentru că unul dintre modurile în care un act poate trece din *potenţialitate* în *actualitatea* propriu-zisă este *decizia*.

[144] Brentano F. [1862]. *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel*, trad. I. Tănăsescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Înainte însă de a ajunge la multiplele semnificații ale ființei aristotelice și la felul în care aceste semnificații se regăsesc în *decizie* ca operator metafizic, să încercăm să înțelegem rădăcinile ideatice ale principiul *mișcării* în filosofia pre-aristotelică.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VI.

Imaginarul separării originale şi ipostazele materiale ale deciziei

Separarea, ramificarea, fragmentarea şi *selecţia* sunt cele mai plastici imagini decizionale, dar şi cele mai elementare: ele sunt o formula plastica de a descrie în imaginile cele mai simple la ce se pot referi multiplicitatea şi semnificaţiile ipotezelor prin care se poate obţine adevărul sau multiplicitatea căilor prin care se poate ajunge la îndeplinirea unui scop.

Această ipostază a *multiplicităţii* atât la nivelul senzaţiilor şi realităţii sensibile, cât şi la nivelul raţiunii şi semnificaţiilor este cea mai expresivă şi mai elementară formulă imagistică a *mişcării* şi a *schimbării* pe care se bazează imaginarul şi gândirea decizională. Istoria apariţiei şi existenţei acestui *pattern* de schimbare în imaginarul *mişcării* începe cu prima imagine a ramificării: *separarea* anaximandriană.

Există o accepţiune milesiană a *mişcării* ca principiu de creaţie cosmogonică: lumea se naşte datorită unei *mişcări eterne*. Pentru milesieni, mişcarea este atributul unei materii primordiale. Imaginarul ionian timpuriu al mişcării reţine o clasă de principii generatoare care coincid cu elementele primordiale şi care sunt considerate în acelaşi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

timp şi origini ale mişcării. Ideea unui principiu unic, imaginat de a fi generat lumea, garantează, într-un fel, unicitatea şi permanenţa esenţei acesteia[145], inducând una dintre cele mai fecunde idei ale antichităţii greceşti: că esenţa lucrurilor are un caracter permanent, unic şi etern.

Această materie primordială conţine în ea însăşi principii materiale opuse a căror confruntare creează, de fapt, *mişcarea*.

Mişcarea este pentru ionieni un atribut fizic al unei lumi materiale în întregul şi în condiţia ei specifică de materie *infinită*, adesea *nedeterminată*, *auto-suficientă* prin faptul că alcătuirea sa internă admite contrariile, şi *auto-guvernată*, prin faptul că principiile materiale contrarii interne sunt cele care, confruntându-se, hotărăsc desfăşurarea existenţială la nivel material.

Imaginarul pre-aristotelic al *mişcării* are mai multe straturi sau registre de reprezentare şi diferite *pattern*-uri descriptive.

În imaginarul milesian, *mişcarea* este un termen destul de confuz, după cum observă Aristotel în *Metafizica*, evaluând critic pe cei care au abordat raţiunile de a fi ale lucrurilor[146]. Milesienii îi dau semnificaţia, destul de vagă uneori, de *schimbare*. Alteori, natura mişcării este precizată ca fiind *generatoare a lucrurilor*.

Burnet preia din mărturiile *doxografice* o descriere a lui Hippolitos care arată că Anaximandros vorbeşte în acest stil vag despre mişcarea eternă prin care au apărut lumile:

> "... there was an eternal motion, in which was brought about the origin of the worlds"[147]

singura precizare pe care o face fiind aceea, menţionată de Simplicius,

---

[145] Aristotel, *Metafizica*, C I, 983 b: " *Fiinţa lumii* ca atare ar rămâne permanentă, dar s-ar modifica în efectele sale. Pe aceasta ei au numit-o *element* <στοιχειον> şi principiu al celor-ce-sunt.", p.64.

[146] Aristotel, *Metafizica* I, 7, 988a-b.

[147] Anaximandros, referinţa Hipp. *Ref.i.6.* (R.P.17a) în Burnet, *Early Greek Philosophy*, Ch.I., §13: "... era o mişcare eternă, din care a apărut originea lumilor".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

că imaginea mişcării primordiale este o *separare*:

> "He did not ascribe the origin of things to any alteration in matter, but said that the oppositions in the substratum, which was a boundless body, were separated out"[148]

O imagine mai clară a *separării* ne parvine de la Teofrast, care descrie această separare ca fiind expresia manifestă a unei materii primordiale care se putea schimba de la rece la cald, "diferenţiindu-se pe sine în doi opuşi", după cum spune Burnet în comentariul la acest citat:

> "He says that something capable of begetting hot and cold out of the eternal was separated off at the origin of this world."[149]

Nu la fel de vagă este însă descrierea lui Anaximenes, provenită din textul monografiei lui Teofrast, care vorbeşte despre mişcare în termenii *rarefierii* şi *condensării*:

> "It differs in different substances in virtue of its rarefaction and condensation"[150]

descriind imaginea schimbării în registru cantitativ a materiei primordiale, *aerul*, şi apariţia tuturor celorlalte lucruri: pământul,

> "... as the air was felted, the earth first came into being."[151]

---

[148] Simplicius, *Phys.*, p.150, în Burnet, *Early Greek Philosophy*, Ch. I, §13: "El nu atribuia originea lucrurilor niciunei alterări a materiei, ci spunea că opoziţiile din substrat, care era un corp [material] fără sfârşit, s-au separat"

[149] Anaximandros, referinţa *Ps.-Plut.Strom.*fr.2. (R.P. 19), în Burnet, *op.cit.*, Ch. I, §19: "El spune că ceva capabil de a deveni cald sau rece din [ceea ce este] etern s-a separat la originea acestei lumi."

[150] Anaximenes, referinţa Theophrast, *Phys. Op.fr.*2 (R.P.26) în Burnet, *op.cit.*, Ch.I, §25 si Ch.I, §25, *Nota 110*: "Acesta diferă în felurite substanţe în virtutea rarefierii şi condensării sale"

[151] Anaximenes, referinţa *Ps.-Plut.Strom.*fr.3 (R.P. 25), în Burnet, *op.cit.*, Ch. I, §29: "... pe măsură ce aerul s-a condensat, pământul a fost primul care a luat fiinţă"

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

corpurile cereşti şi focul:

> "The heavenly bodies were produced from the earth by moisture rising from it. When this is rarefied, fire comes into being..."[152]

Aerul se află întotdeauna în *mişcare* şi într-o permanentă *schimbare*:

> "... motion, make it visible. It is always in motion; for, if it were not, it would not change so much as it does"[153]

Mişcarea determină etapele de transformare ale *aerului* primodial: prin rarefiere, în sens ascendent, către crearea *focului* (acesta fiind registrul superior, cel mai rarefiat, al materiei primordiale) şi prin condensare, în sens descendent, către crearea întâi a *vântului*, a *norilor*, a *apei*, apoi a *pământului* şi, în sfârşit, a *pietrelor* (registrul cel mai inferior, cel care capătă prin condensare cea mai mare duritate şi densitate a materiei):

> "When it is dilated so as to be rarer, it becomes fire; while winds, on the other hand, are condensed Air. Cloud is formed from Air by felting; and this, still further condensed, becomes water. Water, condensed still more, turns to earth; and when condensed as much as it can be, to stones"[154]

---

[152] Anaximenes, referinţa *Hipp. Ref.*i.7., 4-6 (R.P.28), în Burnet, *op.cit.*, Ch. I, §29: "Corpurile cereşti au fost făcute din pământ din amestecul [de vapori] care răsare din el. Când acesta se rarefiază, ia fiinţă focul ..."

[153] Extras care citează un fragment preluat din monografia despre Anaximenes scrisă de *Teofrast* existentă în *Dox.* p 135, în Burnet J. 1930. *Early Greek Philosophy*, Ch. I, §25: "... mişcarea îl face vizibil. Se află întotdeauna în mişcare; căci, dacă n-ar fi, nu s-ar schimba atât de mult pe cât o face"

[154] În Burnet, în *op.cit.*,, Ch.I, §25: "Când se dilată astfel încât să fie mai rarefiat, el devine foc; în timp ce vânturile, pe de altă parte, sunt Aer condensat. Norii se formează din Aer [coborând brusc prin condensare]; şi aceştia, condensându-se în continuare, devin apă. Apa, încă şi mai mult condensându-se, se preface în pământ; şi când se condensează cât se poate de mult, în pietre"

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mişcarea imaginată de Anaximenes în acest fel dinamic şi perpetuu sugerează o succesiune de etape de transformare a materiei primordiale.

Pe lângă unicitatea, unitatea şi identitatea materială a realităţii, Anaximenes impune acest tip de scenariu secvenţial care desfăşoară principiul material în câteva ipostaze care se succed într-o anumită logică a mişcării care *transformă*. Aici este *mişcarea* cea care îl interesează în mod deosebit, şi anume acea mişcare care să permită transformarea materiei primordiale în toate ipostazele materiale ale lumii reale – *foc, vânt, nori, apă, pământ, piatră* – fără ca propria ei natură să se transforme. Este prima teorie completă asupra felului în care mişcarea eternă transformă principiul material unic în toate celelalte lucruri[155].

Ceea ce este relavant în această teorie este faptul că ea păstrează unicitatea şi identitatea materială a lumii în pofida faptului că materia se *diferenţiază* pentru a constitui toate celelalte lucruri care alcătuiesc lumea sensibilă. Este cea mai rezistentă imagine a cosmogoniei lui Anaximenes, pentru că o vom regăşi atât în imaginarul heraclitean al mişcării, cât mai ales în cel ionian de expresie pluralistă. Deşi reflexele acestui imaginar al *mişcării ca transformare* se transmit ionienilor de şcoală târzie, totuşi, înafara acestei moşteniri în spirit autentic ionian, ei vor îngloba şi o altă percepţie asupra mişcării determinată de influenţa doctrinei eleate.

Milesienii se concentrează asupra originii şi naturii materiale a lumii. Pentru ei *mişcarea* este o constantă eternă şi infinită a scenariilor cosmogonice. Lumea milesiană nu poate să apară sau să existe fără *mişcare*.

Monismul milesian, centrat pe această viziune, în care *mişcarea* stă la originea materială a lumii, păleşte curând însă. Şi tinerii pitagoreici şi eleaţii se concentrează către polul exact opus al acestei viziuni: nu

[155] Burnet, în *op.cit.*, Ch.VI, §127.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

originea şi apariţia lumii materiale fac interesul reflexiei lor filosofice, ci *esenţa* lumii, a lucrurilor şi a existenţei. Primii filosofi ionieni erau exclusiv interesaţi să afle din *ce* este făcută lumea, *cum* a apărut şi *cum* există ea, imaginând cosmogonii şi căutând să afle *principiul* care sa facă astfel de cosmogonii posibile şi credibile. Prin contrast, pitagorismul şi şcoala eleată sunt interesaţi de esenţa existenţei, de ceea ce rămâne etern neschimbat, de ceea ce este netransformabil de indiferent ce fel de mişcare. Atât Pitagora, cât şi eleaţii introduc o breşă majoră în monismul milesian prin eludarea tematicii începutului, a originării din scenariul cosmogonic milesian şi concentrarea reflexiei asupra a *ceea ce este* şi a felului în care *este*, ajungând la o formulă monistă exact opusă: o teorie a existenţei imobile, imuabile şi eterne, o "*teorie*", spune Stöckl, a unui *"monism abstract şi inert"*[156].

Dacă monismul milesian i-a condus pe ionienii de expresie timpurie să eludeze din cosmogoniile lor principiul metafizic al existenţei, concentrându-şi viziunea exclusiv pe *mişcarea* care *face* lumea materială la propriu, monismul eleat ajunge, prin eludarea mişcării din metafizica existenţei, să absolutizeze esenţa acesteia, ajungând la imaginea unei lumi imobile care contrazice complet evidenţele mobilităţii naturale purtate de simţuri către raţiune ca un mesaj al realităţii înconjurătoare.

Dacă la milesieni totul avea un început şi o origine în *materie* şi în *mişcare*, la eleaţi tocmai *mişcarea* – începutul, ca şi sfârşitul lumii – nu pot fi gândite, pentru că astfel s-ar ajunge la negarea eternităţii şi imuabilităţii esenţei existenţiale, a *fiinţei* înseşi.

Radicalismul acestei viziuni îi aparţine lui Parmenides, a cărui concepţie despre unitatea şi unicitatea existenţei este posibilă numai înafara mişcării. *Mişcarea* înseamnă în*ceput*, începutul înseamnă

[156] Stöckl A., *Pre-Scholastic Philosophy*, 1st Part, Section II, 3: "Eleaţii [...] nu au încercat să explice fiinţa lucrurilor prin speculaţii asupra originii lor, ei au ignorat complet începutul lucrurilor, şi prin această metodă au ajuns la teoria unui monism abstract şi inert."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

spațiul gol, *neființa*, care ar trebui să existe pentru ca mișcarea să poată avea loc și ca *ființa* să apară, iar trecerea de la non-ființare la ființare înseamnă *schimbare*. De fapt, spune Burnet în analiza pe care o face doctrinei parmenideene, aserțiunea de la care pornește concepția lui Parmenides ("*ceea ce este, este*") nu spune nimic explicit din toate acestea, ci doar că "*universul este un* plenum, *și* că *nu există spațiul gol, nici înăuntrul, nici înafara lumii. De aici concluzia* că *nu poate exista mișcare*", desființând *schimbarea* ca esență și condiție a *mișcării* și, implicit, a existenței, și transformând-o în iluzie[157].

Separarea atât de drastic operată de Parmenides între *ființă* și *neființă* se lovește însă de evidența unei lumi care "*afișează oriunde*", comentează Burnet, "*multiplicitate, mișcare și schimbare*"[158]. Această separare conceptuală absolută, observă Vlădușescu, este chiar cea care îl împiedică pe Parmenides să justifice relația dintre *existența* ca mărturie adusă de evidențele senzoriale și *esența* ei, acum complet separată în felul parmenidean de a o vedea[159].

Acesta este punctul, marcat și de Aristotel (*Metafizica* I, 984a), în care concepția eleată acceptă, la rândul ei, provocarea, pe care de fapt o contestă atât de profund, dar care este încă vie în viziunea ioniană asupra materialității și caracterului schimbător al lumii. Încercând să rezolve această contradicție, Parmenides declară simțurile nevrednice de a fi crezute și luate ca mărturie a adevărului. Dar chiar și

[157] Burnet J., în *op.cit.*, Ch.IV, §86: "Aserțiunea *este* se referă exact la asta, că universul este un *plenum*; și că nu există spațiul vid, nici înăuntrul, nici înafara lumii. Din asta rezultă că nu poate să existe mișcare. În loc să înzestreze Unul cu impulsul către schimbare, așa cum face Heraclit, și astfel să-l facă să fie capabil să explice lumea, Parmenides eludează schimbarea ca fiind iluzie."

[158] Burnet J, în *op.cit.*, Ch.VIII, §154: "Parmenides a arătat că, dacă luăm monismul corporal în serios, trebuie să atribuim realității un număr de predicate inconsistente cu experiența noastră a unei lumi care afișează peste tot multiplicitate, mișcare și schimbare."

[159] Vlădușescu Gh., în *op.cit.*, p.24: "Deși în planuri de existență și inteligibilitate distincte, ființa și neființa sunt ambele legitimate. Ceea ce însă Parmenides nu mai reușește să justifice datorită separării (analitice, în ordinea conceptualizării) celor două planuri, este relația dintre acestea."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aşa, el se simte totuşi obligat să accepte că această lume mărturisită de simţuri – există. O va face, dar într-o manieră care va marca fundamental şi definitiv întreaga filosofie de după el: vorbind despre filosofie, el va spune că este "*una după adevăr, alta după părere*"[160]. Lumea este împarţită, spune Parmenides, într-o realitate a celor veşnice şi una a celor schimbătoare, într-o realitate a esenţei statornice, şi o alta, a senzaţiilor nestatornice. El face distincţie între un principiu metafizic care descrie esenţa existenţei şi un principiu material care descrie lumea aparenţei. Aici, în realitatea sensibilă sau în ceea ce el numeşte lumea aparenţelor, el acceptă *mişcarea*, deşi îi lasă, mai degrabă, lui Zenon[161] sarcina de a trata, la nivel dialectic, principiul metafizic şi cel material, *fiinţa* şi *nefiinţa*.

Singura formulă a imaginarului eleat sub care este reprezentată şi înţeleasă mişcarea este aceea de *devenire* aparentă. Şi cum *schimbarea* nu poate fi decât a celor care nu sunt nici veşnice şi nici adevărate, ei consideră *mişcarea* ca fiind proprie aparenţelor.

Deşi acceptarea divizării realităţii, acceptarea mişcării şi, mai ales, a schimbării, înşelătoare şi ea tot atât pe cât de dezamăgitoare pot fi simţurile, acceptarea unei dialectici în care *fiinţa* şi *nefiinţa* sunt singurele alternative ale existenţei, iar pentru a dura pe fundamentul uneia, trebuie să o negi pe cealaltă, deşi nu o poţi eluda din arhitectura primei, ei bine, deşi toate acestea par un compromis cu viziunea ioniană asupra materialităţii lumii şi a corporalităţii în înţelegerea mişcării, concepţia parmenideană nu este nici pe departe un compromis. Ea este,

---

[160] Parmenide – B2, 8, citat de Vlădutescu Gh., in *op.cit.*, n.25, p.24; Parmenide B2, B8, in *Antologie filosofică – Filosofia antică*, vol. I, pp. 14-15; Burnet, in *op.cit.*, Ch.IV, §85, Fragmentele (2) si (8), reproduc varianta publicată de Diels, care are la bază opera lui Simplicius, *cf.* n.11, Ch.IV.

[161] Vlăduţescu Gh., in *op.cit.*, p.24; Burnet J., in *op.cit.*, Ch.VIII, §159; Platone, *Parmenide*, 128C (italian trad. M. Migliori e C. Moreschini), G. Reale (dir.), Rusconi Libri, Milano, 1994; Tannery P., *L'histoire de la science hellenè*, Paris, 1930, pp.249-250.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dimpotrivă, logica intransigentă şi riguroasă care desfiinţează viziunea monistă milesiană nu doar pentru că neagă teoria acesteia asupra existenţei ca materie în mişcare, ci pentru că, în ultimă instanţă, le acceptă ca fiind proprii unei lumi separate de adevărata esenţă a existenţei, lumii corporale a aparenţelor şi senzaţiilor înşelătoare, în care esenţa însăşi este eludată.

Concepţia eleată a fost criticată tocmai pentru faptul că ajunge să nege evidenţa imediată şi incontestabilă a realităţii sensibile, care arată că lumea este în mişcare şi schimbare, Aristotel însuşi fiind unul dintre cei mai duri critici ai concepţiei parmenideene tocmai pentru că noţiunea de *adevăr* aristotelic este definită ca o corespondenţă între gândire şi realitatea senzorială în care valabilitatea şi validitatea argumentului raţional sunt confirmate pe baza a ceea ce vine, la nivel perceptiv, dinspre realitate către raţiune.

Cu toate acestea, Parmenides argumentează o concepţie care neagă evidenţa probată de simţuri şi, oricât de paradoxală ar apărea o astfel de concepţie, ea îi permite să fundamenteze o viziune metafizică bazată pe logică asupra existenţei, obligând, în ultimă instanţă, viziunea ioniană "*să înceteze să fie monistă*"[162]. Concepţia lui Parmenides face astfel posibilă formula gândirii ioniene pluraliste, care se bazează pe imaginarul *multiplicităţii*, *fragmentării* principiului material unic şi *diferenţei*.

Ionienii de şcoală târzie au reprezentarea *mişcării* ca succesiune de schimbări ce alcătuiesc o imagine a naturii, iar pe de altă parte, schimbarea ca aspect definitoriu al realităţii sensibile. Ei iau în consideraţie nu atât mişcarea ca fenomen fizic, ci *fenomenologia schimbării*. Această tendinţă este vizibilă la Anaxagoras, dar şi la Heraclit, iar uneori, chiar şi la Empedocles.

Anaxagoras reuşeşte să descrie cel mai interesant scenariu cosmogonic prin imaginarea unui *vortex* – principiu de mişcare

[162] Burnet J., în *op.cit.*, Ch.IV, §87.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

circulară – prin care este creat universul. Imaginea acestui "vârtej" cosmogonic este singulară în imaginarul antic grec, cu atât mai mult cu cât este generată de un *Intelect* sau *Spirit* (νουζ) suprem care pune totul în mişcare, astfel încât vârtejul se întinde din ce în ce, antrenând în cercul său din ce în ce mai multe lucruri:

> "Nous had power over the whole revolution, so that it began to revolve in the beginning. And it began to revolve first from a small beginning; but the revolution now extends over a larger space, and will extend over a larger still."[163]

Este, probabil, cea mai puternică imagine a unui principiu raţional care duce la crearea lumii înaintea *ideilor* şi a *formelor* platonice.

Anaxagoras introduce în scenariul cosmogonic acest *Spirit* superior, abstract, etern şi separat ca esenţă de materia asupra căreia are autoritatea raţiunii, tocmai pentru că el vede materia ca fiind lipsită de raţiune.

Mişcarea, sau doar imboldul de iniţiere a mişcării, nu poate aparţine decât unei *raţiuni*:

> "Tot restul participă la fiecare, spiritul însă este infinit, de sine stătător, şi nu este amestecat cu nici un lucru, dar singur, independent pentru el. [...] Şi spiritul ordonează totul, cum trebuie să fie în viitor, şi cum era înainte [...] şi cum este în prezent."[164]

Acesta este şi motivul, spune Aristotel, pentru care *Spiritul* este adus în scenariul *mişcării* originare a lucrurilor:

---

[163] Anaxagoras-B12, în Burnet, *op.cit.*, Ch.VI, §126: "Spiritul are putere asupra întregului vârtej, astfel că a prins a se roti dintru început. Şi el a început să se rotească mai întâi cu o rotaţie redusă; dar vârtejul se extinde acum pe un spaţiu mai larg, şi se va extinde şi mai mult."

[164] *Anaxagoras* - B12, în *Antologie filosofică – Filosofia antică*, vol. I, p. 12.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> "... atunci când cineva a afirmat că un Intelect <νοῦς> se află în lume, după cum se află și în vietăți, el fiind rațiunea ordinii și a întregii armonii din natură [...].Știm cu claritate că Anaxagoras a inițiat o atare teorie..."[165]

Este bine să ne re-amintim că milesienii văd materia capabilă să se pună singură în mișcare folosind paradigma opușilor interni care, înfruntându-se, pot pune totul în mișcare. Dacă simpla separare a materiei în opușii pe care îi are în interiorul său poate fi înțeleasă ca o decizie elementară ne-rațională, atunci materia însăși este capabilă de *decizie*.

Și atunci, reticența lui Anaxagoras nu are sens. Dacă însă materia are această capabilitate elementară de a se mișca, atunci această *rațiune* nu poate fi decât una exterioară și rolul ei este de asemenea externalizat, mărginindu-se doar la provocarea unui impuls inițial al mișcării. Acest rol esențial, dar cu totul exterior, al spiritului anaxagorian este înțeles de Aristotel ca un subterfugiu pentru a evita explicația reală, care, sub influența eleată, ar fi trebuit să ajungă la ideea contrară, că mișcarea nu este posibilă dacă *ceea ce este* – "*...este și nu se poate* să *nu fie*", pentru a-l cita încă o dată pe Parmenides (B8). Controversa se întinde pe o durată de câteva secole și privește natura și originea acestui posibil impuls inițial pe care școala ioniană nu-l ia în calcul, mișcarea fiind pură necesitate, iar școala eleată, deși ia în calcul rațiunea, nu ia în considerare mișcarea, pe care o eludează din definiția metafizică a ființei. Explicația dată de Aristotel este că materia ca substrat sau substanță primară nu se poate mișca pe ea însăși dintru început:

> "Căci nu este cu putință ca substratul însuși să se modifice singur pe sine. ... a-l căuta pe acesta [i.e., 'rațiunea transformării lor'] înseamnă a căuta celălalt principiu, anume – cum am spune noi – de unde provine mișcarea."[166]

[165] Aristotel, *Metafizica,* C I, 984 b.
[166] Aristotel, *Metafizica*, C I, 984 a.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

iar justificarea acestei explicații este, în mare măsură, similară cu cea a lui Anaxagoras, ambii referindu-se la ceva exterior și diferit ca esență: Anaxagoras – la *Spiritul* suprem, Aristotel – la *Demiurg*, care este *Actus Purus*.

Până la Heraclit, imaginarul antic agregă *mișcarea*, ca într-un joc de *puzzle*, dintr-o multitudine de piese care se potrivesc una cu cealaltă și alcătuiesc împreună un tablou unitar și inteligibil: materie primordială, *apeiron*, *homoiomerii*, principii și forțe motrice, intelect. Heraclit impune însă o nouă privire, mult mai radicală, asupra *mișcării* și a *schimbării*. El face din descrierea mișcării o teorie mult mai complexă, care reunește tradiția milesiană a principiului material unic și unitar și a mișcării și schimbării permanente a unei lumi materiale în esența ei cu ideile pitagoreicilor privind cuplurile de contrarii și cu ideile anaxagoriene ale diferențierii principiului material al lumii, dar și cele cu privire la transformarea datorată *mișcării*.

Contemporan atât cu Parmenides, autorul primei și celei mai radicale viziuni metafizice asupra existenței, cât și cu Anaxagoras, cel care reunește atât forța concepției materialiste milesiene, cât și influențele concepției metafizice eleate asupra existenței, filosofia lui Heraclit are o forță de impact care se dovedește la fel de puternică. Ceea ce dă o relevanță atât de mare filosofiei sale este tocmai concepția sa despre *mișcare*, care va influența decisiv istoria ulterioară a filosofiei până în epoca modernă.

Imaginarul heracliteean al *mișcării* păstrează un nucleu provenit din cel milesian care se referă la schimbarea ca secvență de transformări succesive ale unui principiu unic și preia un nucleu din imaginarul pitagoreic clasic și anume cuplurile de contrarii. Liniile de forță care descriu acest imaginar cu o profundă componentă tradițional milesiană sunt: (i) mișcarea are caracter permanent (moștenire datorată lui Anaximandros), (ii) mișcarea se datorează luptei contrariilor, (iii) transformarea treptată, succesivă și periodică a elementului primordial

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

(*focul*) în trepte materiale aflate pe o traiectorie bidirecțională a devenirii în care punctul cel mai inferior este *pământul*, iar punctul cel mai superior este chiar *focul* (moștenire datorată lui Anaximenes, care imaginează același cadru de transformări succesive ale elementului primordial, *aerul*).

Imaginarul heraclitean are o formulă specială, pentru că este alcătuit din imagini construite, de regulă, pe două dimensiuni conceptuale: o dimensiune este cea a unei *tensiunii* explicite și active dintre două contrarii asociate într-un cuplu, iar cealaltă dimensiune este cea a compensării efectelor celor două contrarii printr-o mișcare periodică. Datorită acestei mișcări, tensiunea inițială dintre cele două contrarii se reduce până la un prag minim, când unul dintre contrarii devine dominant, după care acest prag este depășit, tensiunea începe să se refacă, iar ciclul confruntării contrariilor este reluat, deși direcțiile de acțiune ale contrariilor sunt inversate la fiecare astfel de episod. Astfel sunt introduse și elemente care nu se regăsesc în imaginarul mișcării de sorginte predominant milesiană și care constituie liniile de forță ale imaginarului heracliteean original: (iv) generarea și degenerarea efectelor contrariilor dintr-un cuplu activ, (v) refacerea ciclică a tensiunii dintre contrarii, (vi) stabilitatea globală a efectelor contrarii prin relația de interdependență dintre cele două contrarii ale unui cuplu și (vii) caracterul complet reversibil al transformărilor pe care le poate suferi principiul material unic.

Concepția lui Heraclit devine un sistem de referință acceptat și considerat în special pentru această idee a mișcării și a fluxului universal și permanent într-o epocă a puternicelor tensiuni de idei filosofice între eleați, pitagoreicii de expresie tânără și ionienii de școală târzie asupra mișcării și unității lucrurilor.

La Heraclit concepția despre lume pune accentul pe două aspecte fundamentale: *focul* și *mișcarea*. *Focul* este principiul material unic, având capacitatea să se transforme în toate celelalte lucruri.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mişcarea este principiul schimbării permanente a lumii materiale.

Concepţia despre *mişcare* a lui Heraclit este reflectată în imaginile şi în ideile care au şi consacrat-o atât în epocă, dar mai ales, în posteritate. Ea poate fi rezumată în câteva idei esenţiale: (a) totul este într-o mişcare continuă, fluentă, permanent reîmprospătată şi nesfârşită ca o curgere de apă; (b) schimbarea este definită prin cuplul imaginar alcătuit din sintagmele *drumul–în-sus* şi *drumul-în-jos*; (c) corelarea contrariilor aşează lucrurile într-o aparenţă de relativă stabilitate; (d) mişcarea este atributul esenţial al principiului material unic şi unitar, *focul*, şi dirijată de forţele contrarii, *Confruntarea* şi *Concordia*, *Războiul* şi *Pacea*, ea poate conduce destinul lucrurilor fie către confruntare, fie către armonie.

Prima dintre ele, enunţată la punctul (a) din paragraful anterior, cea mai cunoscută şi mai mult analizată şi comentată – *totul este ca o curgere continuă* – este imaginea heracliteeană deja consacrată (de o frază care însă nu-i aparţine[167]) a lucrurilor aflate permanent în *mişcare*.

Calificativul, deşi foarte plastic, nu reuşeşte, totuşi, să dea şi explicaţia şi detaliile privind natura acestei mişcări fluente pe care le aşteaptă, de exemplu, Platon, nemulţumit de puţinătatea, obscurul şi chiar misterul expresiilor şi imaginaţiei heracliteene[168]:

> "You cannot step twice into the same rivers; for fresh waters are ever flowing in upon you." (Fr. 41, 42, Burnet)[169]

În dialogurile sale în care tratează cu precădere problema

[167] Burnet, în *op.cit.*, Ch.III, §70.

[168] Plato, *Theaetetus*,pe *sit.cit.*: " Theodorus. ... Despre aceste speculaţii ale lui Heraclit, care, aşa cum spui, sunt la fel de bătrâne ca şi Homer, ba chiar şi mai bătrâne, efesienii înşişi, care au pretenţia că le cunosc, sunt de-a dreptul nebuni şi nu poţi discuta cu ei pe acest subiect. Pentru că, după cărţile lor, ei se află tot timpul în mişcare; dar ca să te opreşti asupra unui argument sau a unei întrebări şi să întrebi în linişte şi să răspunzi la rândul tău, ei nu pot face asta mai mult decât pot zbura [...] Dacă îi pui vreunuia din ei o întrebare, el îţi va scoate ca din tolbă, maxime scurte şi obscure şi le va arunca asupra ta ca pe nişte săgeţi ... "

[169] Heraclit – Fr. 41, 42; Fragmentele selectate pentru analiză sunt cele din Burnet, în *op.cit.*, Fr. (41,42), Ch.III, §65. "Nu te poţi scufunda de două ori în acelaşi râu; pentru că mereu altă apă va curge peste tine."

mişcării, Platon redă cu o mare expresivitate şi, se pare, cu o mare acurateţe, această formulă destul de eliptică a efesienilor care are la bază învăţăturile lui Heraclit. Ele sunt cu atât mai interesante cu cât Platon însuşi le aşează spre comparaţie cu ideilor celorlalţi filosofi eleaţi (Parmenides), ionieni (Empedocles) sau sofişti (Protagoras), care văd în mişcare punctul nodal în jurul căruia trebuie definite o dată pentru totdeauna esenţa lucrurilor, dar şi unitatea lumii. Comentariile şi analizele lui Platon extrag dintre ideile heracliteene pe cea fundamentală, referitoare la faptul că *mişcarea* este permanentă:

> "with [...] Heracleitus, [...] you say that all is motion and flux";
> "all things are in motion"[170]
> "the opinion of Heracleitus, that all things flow and nothing stands"[171]

şi a corolarului acesteia că toate lucrurile se află în *mişcare*:

> "Heracleitus is supposed to say that all things are in motion and nothing at rest; he compares them to the stream of a river, and says that you cannot go into the same water twice"[172]

că *mişcarea* se datorează *luptei contrariilor*:

> all existing things are harmonized, and made to agree together by opposite tendencies [...] everything is produced by contrariety"[173]

[170] Plato, *Theaetetus, sit.cit.*: "... cu [...] Heraclit, [...] spui că totul este mişcare şi curgere"; "toate lucrurile se află în mişcare"

[171] Plato, *Cratylus, sit.cit.*: "opinia lui Heraclit că toate lucrurile curg şi nimic nu stă pe loc"

[172] Plato, *Cratylus, sit.cit*: "Se presupune că Heraclit a spus că toate lucrurile sunt în mişcare şi nimic nu stă în repaos; el compară totul cu şuvoaiele [de ape ale] unui râu şi spune că nu te poţi scufunda de două ori în aceeaşi apă"

[173] Diogenes Laertius, *sit.cit., Life of Heraclitus*: "VI.[...] toate lucrurile existente sunt armonizate şi făcute să ajungă la acord între ele prin tendinţe opuse [...] totul este produs prin contrarii"

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

iar lucrurile aflate în *mişcare* sunt purtate fără contenire pe calea *devenirii*:

> "for nothing ever is, but all things are becoming. [...] Protagoras, Heracleitus, Empedocles, and the rest of them, one after another, and with the exception of Parmenides they will agree with you in this"[174]

Aceste imagini evocate de Platon în dialogurile sale şi confirmate mult mai târziu şi de alte surse documentare, cum este cea din Diogene Laertios[175], sugerează interpretarea că Heraclit vede lucrurile dincolo de condiţia lor fizica materială, dincolo de substanţa corporală, oricât de trainică şi statornică ar părea aceasta la nivelul percepţiei senzoriale. Perspectiva în care el aşează toate lucrurile este aceea a unei lumi materiale unitare ("*lumea este una*"[176]; lumea este "*un foc veşnic viu*"[177]) în care orice segment, oricât de mare sau de mic, al acesteia se supune aceleiaşi *legi de mişcare*.

O perspectivă care sugerează că Heraclit a ales un anumit tip de principiu material unic, *focul*, tocmai pentru a ilustra acest tip special de *mişcare*[178], extrem de versatil şi generator al unui tip de transformări complet reversibile, continuu în dimensiunea spaţială şi permanent în

---

[174] Plato, *Theaetetus, sit.cit:* "... nimic nu este, ci toate lucrurile sunt în devenire [...] Protagoras, Heraclit, Empedocles şi restul dintre ei, unul după altul, dar cu excepţia lui Parmenides, vor fi de acord cu tine în privinţa asta..."

[175] Diogene Laertius, *sit.cit.*, *Life of Heraclitus*: "VI. ... everything flows on like a river"

[176] Diogene Laertius, *sit.cit.*, *Life of Heraclitus*:"VI. ... there is one world"

[177] Heraclit, în Burnet, *op.cit.*, Ch.III, §65, Fr. 20.

[178] Ideea că Heraclit îşi fundamentează concepţia înainte de toate pe un anumit tip de mişcare, necesar, în primul rând, pentru a ilustra felul în care lucrează contrariile, este susţinută de Burnet, în *op.cit.*, Ch.III, §69: "Toate astea au făcut necesar pentru el să caute o nouă substanţă primară. El a vrut [...] ceva care, prin propria sa natură, să se transforme în orice altceva şi toate celelalte să se transforme la rândul lor în ea. A găsit acest lucru în Foc [...] Dacă privim lumea ca pe un 'foc veşnic viu' (fr. 20), putem să înţelegem cum se transformă în toate celelalte lucruri, în timp ce toate celelalte lucruri se reîntorc în el"; Într-un alt pasaj din aceeaşi lucrare, (§70), Burnet întăreşte această interpretare a relaţiei dintre tipul de mişcare şi tipul principiului material la Heraclit: "Heraclit susţinea, de fapt, că orice lucru dat, indiferent cât de stabil în aparenţă, era doar un segment într-un şir, şi că materia care se afla în compoziţia sa nu era niciodată aceeaşi în orice două momente consecutive."

BOOKS UNIVERSITY LIBRARY

cea temporală, şi nu invers – că ar fi fost întâi imaginea principiului material şi abia apoi ar fi căutat un tip de mişcare care să-l pună în valoare, cum fac milesienii. Această perspectivă pe care Heraclit pare să o aibă asupra lucrurilor, deşi rămâne tipic ioniană, diferă totuşi destul de frapant de cea milesiană. Heraclit pare să aibă însă ca motivaţie şi o altă idee, cea a cuplurilor de contrarii şi a relaţiei în care contrariile se află cu principiul material unic.

Problema, de loc simplă, legată de identitatea şi unitatea lumii materiale în special, apare pentru prima dată la milesieni şi dă contur unui imaginar special: cel al *diferenţei*. Legată de această problemă, dar destul de complicată şi profundă pentru a merita un tratament separat este şi *schimbarea*. Deşi menţionate separat într-un paragraf anterior, acum este poate cel mai potrivit moment să intrăm în câteva detalii pentru a arăta cât de profund sunt legate una de cealaltă aspectele enunţate la punctele (b) şi (c) de mai sus.

Dacă la milesieni principiul material era, în acelaşi timp, şi principiu de generare a tuturor celorlalte lucruri, asigurând unitatea şi identitatea materială a lumii, la Heraclit ideea milesiană de identitate a materiei primordiale face loc ideii de *identitate prin diferenţă*.

La Heraclit nu mai avem o separare a principiilor materiale opuse, cum am întâlnit la Anaximandros, unde separarea nu afecta cu nimic identitatea materiei. De altfel, Anaximandros, milesienii, în general, nu par să agreeze ideea separării şi diversificării lucrurilor, deşi ea decurge din concepţia lor despre materia în mişcare. Cu toate acestea ei par să o accepte, însă la limita la care diferenţierea nu este până într-atât de aprofundată încât să pună sub semnul întrebării identitatea şi unitatea materială a lumii aşa cum este ea dată de un principiu material unic şi unitar.

Heraclit afirmă, dimpotrivă, că identitatea se păstrează chiar prin tensiunea dintre opuşi, pentru că fiecare dintre opuşi întreţine mişcarea celuilalt. Aici intervine ceea ce constituie partea originală a

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

concepţiei lui Heraclit şi anume: relaţia din interiorul cuplului de contrarii, adica relaţia dintre contrariile propriu-zise. Burnet interpretează acest aspect al relaţiei dintre ele ca pe o *"relativă stabilitate"*[179], care întreţine această lume aflată permanent în mişcare şi a cărei substanţă se află în permanentă schimbare în ciuda faptului că fiecare dintre contrariile unui astfel de cuplu "luptă" împotriva celuilalt – pune efectul său contra efectului celuilalt, consumă din ceea ce produce celălalt, "desface" ceea ce "face" celălalt. Această *relativă stabilitate* este întreţinută de faptul că, deşi materia se află în permanentă mişcare şi schimbare, această schimbare poate fi privită ca un proces echilibrat în care ceea ce se schimbă într-o direcţie este refăcut în direcţia opusă.

Deşi materia se schimbă şi acest lucru afectează cantitativ echilibrul dintre contrarii, echilibrul este refăcut prin acţiunea aceloraşi contrarii, iar rezultatul global al acestei schimbări nu afectează calitativ materia (Fr. 20, Burnet).

Modificarea raporturilor cantitative pe diferite trepte ale transformării principiului material unic este echilibrată global prin faptul că fiecare dintre contrarii pare să fie un proces dual al celuilalt. Cele două procese, rând pe rând, generează şi degenerează[180], astfel încât ceea ce rezultă dintr-unul, nu face decât să-l întreţină pe celălalt, furnizându-i temeiul şi condiţia de a exista în continuare:

> "Toate se schimbă în egală măsură cu focul şi focul cu toate, aşa cum mărfurile se schimbă în aur şi aurul în mărfuri"[181]

[179] Burnet, în *op.cit.*, Ch. III, §72.
[180] Stöckl A., în *op.cit.*, Partea 1, Sect. I: " Heraclitus who concerned himself mainly with the processes of origin and decay."
[181] Heraclit – B90, trad. de A. Piatkowski în colab. cu I. Banu, în *Antologie filosofică – Filosofia antică*, vol. I, p.21; acelaşi fragment este redat în Burnet cu indicativul (22), *op.cit.*, Ch. III, §65: "(22) All things are an exchange for Fire, and Fire for all things, even as wares for gold and gold for wares."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Interpretarea lui Burnet evocă imaginarul unor procese interdependente de producție și consum: în măsura în care *focul* consumă pentru a se transforma dintr-o formă materială în alta, în aceeași măsură va da înapoi pe traseul transformărilor duale, care se vor petrece cu necesitate în ordine inversă, după un dat al *focului* și al mișcării care îl caracterizează. Acest mecanism de rotație alternativă între două procese contrarii cu efecte corelate se regăsește în simbolistica mai multor fragmente (Fr. 29, 35, 36; Burnet)[182], fiind una dintre cele mai profunde aspecte ale mișcării la Heraclit.

Ideea servește definiția pe care Heraclit o dă *schimbării*: un cuplu de procese care descriu fiecare o cale duală de transformare – una către forma cea mai elevată, *focul*, cealalta către forma cea mai ternă, *pământul*:

> "... that change is the road leading upward, and the road leading downward; and that the whole world exists according to it. For that fire, when densified becomes liquid, and becoming concrete, becomes also water; again, that the water when concrete is turned to earth, and that this is the road down; again, that the earth itself becomes fused, from which water is produced, and from that everything else is produced; and then he refers almost everything to the evaporation which takes place from the sea; and this is the road which leads upwards. "[183]

Simbolistica acestei imagini, care este construită cu ajutorul sintagmelor duale *drumul-în-jos* și *drumul-în-sus*, face referință la ideea unității și identității lumii care se păstrează chiar și în condiția în care

[182] Heraclit - (29), (35), (36) în Burnet, *op.cit.*, Ch. III, §65; pasajul nostru face referință la felul în care Burnet interpretează aceste fragmente în §72.

[183] Diogene Laertius, *sit.cit.*, *Life of Heraclitus*: "VI. .. "... schimbarea este drumul ce duce în sus, și drumul ce duce în jos, și întreaga lume există în acest fel. Pentru că focul, când se face dens devine lichid, și îngroșându-se, devine de asemenea și apă; iarăși, ca apă, când se solidifică, se transformă în pământ, și acesta este drumul în jos; din nou, că pământul însuși devine fluid, din care apa este produsă, și din asta toate celelalte sunt produse; și că el leagă totul de evaporarea care are loc din apa mării; și acesta este drumul care duce în sus"

materia este într-o continuă mişcare şi schimbare, schimbarea însăşi respectând această lege a unităţii celor două contrarii:

"(69) The way up and the way down is one and the same."[184]

Revenim, astfel, la imaginea de la care am pornit această analiză şi care evocă tensiunea dintre contrarii ca fiind ceea ce le ţine împreună şi ceea ce dă unitate lumii în esenţa ei. De altfel, nota esenţială a mişcării heracliteene este această unitate a contrariilor pe care Burnet o explică în sensul *identităţii prin diferenţă* sau, altfel spus, a identităţii pe care o realizează două feţe ale aceluiaşi proces cu aparenţe şi manifestări opuse, dar cu efecte corelate[185].

Imaginarul contrariilor interdependente şi complet corelate, a căror acţiune este inepuizabilă şi al căror rol dominant-dominat este complet reversibil, deşi puternic criticat şi uneori chiar ridiculizat, atât de Platon, cât şi de Aristotel, este totuşi receptat într-un mod foarte profund şi cu totul special în imaginarul concepţiilor filosofice ulterioare gândirii Efesianului.

Pe de o parte, pentru apartenenţa sa indubitabilă la imaginarul ionian tradiţional al materiei în mişcare.

Pe de altă parte, pentru noua semantică pe care o capătă atât un imaginar tipic pitagoreic, cel al cuplurilor de contrarii, cât şi un imaginar parcă amestecat, vag ionic şi la fel de vag eleat, indecis ca identitate, dar impetuos ca expresie şi forţă de convingere, care începe să se contureze neclar şi oarecum nesigur în marginea celui eleat – cel atât de autoritar – şi a celui pitagoreic de expresie tânără – cel cu care gândirea heracliteeană se priveşte faţă în faţă, ca într-o coridă a ideilor filosofice. Un nou imaginar, de o mare subtilitate, de o neaşteptată

[184] Heraclit – Fragmentul 69, în Burnet, *op.cit.*, Ch.III, §6: "(69) Drumul în sus şi drumul în jos sunt unul şi acelaşi."
[185] Burnet, în *op.cit.*, Ch.III, §80.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

profunzime şi de o puternică forță de previziune: imaginarul *mişcării complet reversibile*, al lucrurilor care se transformă în cele mai diferite ipostaze, parcurgând un traseu al devenirii complet reversibil de la cea mai elevată până la cea mai ternă formulă şi înapoi cu aceeaşi usurință, firesc şi cu dezinvoltură, dar capabil în acelaşi timp, lucru extrem de important!, să-şi păstreze identitatea materială primordială.

Un vis milesian care se împlineşte, deşi timpul său aproape s-a scurs şi ... trebuie să plece. Cu Heraclit, scena pe care am văzut timp de aproape jumătate de mileniu existența ca materie în mişcare, pare că rămâne pentru un moment – goală: personajul principal a ieşit din scenă și publicul, contrariat sau doar emoționat, așteaptă cu palmele deja ridicate, întrebându-se dacă să aplaude sau să mai aştepte. Un moment lung doar cât o respirație și scena se dovedeşte, în cele din urmă, că nu era goală, dar personajele rămase par nici să nu mai respire din cauza tracului: acum sunt singure şi vor începe să-şi joace, fiecare, rolul. Maestrul incontestabil al mişcării şi schimbării lumii ioniene a ieşit din scenă, dar reprezentația continuă ...

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VII.

Despre *ireversibilitate*, după Heraclit

Imaginarul platonician al triadei *dorință-pasiune-rațiune* asimilează lupta contrariilor cu principiul care leagă acest amestec tensionat și convulsiv, păstrându-l unitar, dar lăsându-i totuși o marjă necesară pentru ca, pe rând, fiecare dintre principiile triadei să poată deveni dominant, fără să-și poată păstra însă dominația la nesfârșit. Excesul – care trebuie temperat prin rațiune! – al fiecăruia dintre cele două principii de mișcare din interiorul triadei platonice – cel pasional și, mai ales, cel apetitiv – pare să confirme teoria mai largă a contrariilor heracliteene care parcurg trasee reversibile, în mod ciclic și corelat unul cu celălalt. Stabilitatea globală la care pare să ajungă lumea materială heracliteeană se regăsește și în imaginarul platonician al amestecului descris prin formula triadei: deși raționalitatea este ținută în rolul și în poziția dominantă într-un discurs asupra devenirii ființei generate, condiția amestecului format din *apetit*, *pasiune* și *rațiune* nu este schimbată niciodată, pentru că numai amestecul în sine reprezintă justificarea vie a așezării rațiunii în poziția ierarhic superioară celorlalte două. Fără această condiție a amestecului și a unei relative stabilități

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

globale care se păstrează în ciuda dominației temporare a unuia sau altuia dintre principiile înflăcărate sau apetitive, raționalitatea nu numai că nu și-ar atinge niciodată platoniciana poziție de comandă ierarhică, dar ar înceta să mai formeze un cuplu al contrariilor cu partea apetitivă sau cu cea înflăcărată. Este o relație subtilă de interdependență și intercondiționare care susține tot eșafodajul luptei contrariilor în imaginarul platonician al devenirii și, implicit, al viziunii asupra deciziei, care se revendică din acest complicat mecanism reglator fundamentat de gândirea heracliteeană.

Atât Platon, cât și Aristotel acceptă ideea heracliteeană a versatilității transformărilor și efectelor contrariilor cu scepticism și doar până la un punct.

La Platon versatilitatea nu ajunge niciodată la varianta totală heracliteeană: poziția dominantă din tandemul dominant-dominat al cuplului de contrarii este întotdeauna câștigată numai de unul din contrariile unui cuplu, (admițând că orice cuplu conține rațiunea ca pe unul din contrarii), adică de *rațiune*. Deși fiecare element al triadei *dorință-pasiune-rațiune,* care face parte dintr-un cuplu cu rațiunea, ajunge la un moment dat într-o poziție dominantă, această poziție trebuie câștigată întotdeauna de *rațiune* și lupta trebuie să se termine aici dacă, în imaginarul platonician, devenirea ființei generate trebuie să o conducă la armonia interioară.

La Aristotel, versatilitatea transformărilor își pierde din completitudinea sa heracliteean și merge numai într-o direcție: *potențialitatea* se poate transforma în *actualitate*, dar nu și invers.

Deși acest scepticism pare să le fie comun, substratul lui este, totuși, foarte diferit. Scepticismul lui Aristotel vine, în mod special, dintr-o înțelegere diferită a *mișcării*, pentru că dacă este ceva ce îl desparte de Platon în primul rând atunci acest lucru este *mișcarea*.

La Heraclit cele două contrarii, spune Burnet, apar ca manifestări diferite ale aceluiași proces și, dincolo de expresia

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

manifestă, fiecare dintre ele sunt, în esență, același principiu material unic[186]. La Aristotel, cele două contrarii – fie că este vorba, în ceea ce privește *ființa*, despre *materie* și *formă*, fie că este vorba, în ceea ce privește *mișcarea*, despre *potențialitate* și *actualitate* – sunt două părți care trebuie să se unească, să-și încrucișeze, într-un fel sau altul, efectele proprii pentru a forma un întreg. Odată format, acest întreg nu se mai poate reduce ulterior la nici una dintre părțile care au intrat în procesul prin care întregul a fost constituit. Este ceva complet nou față de tot ceea ce fusese înainte.

Paradoxal însă, având în vedere critica dură pe care Aristotel o face concepțiilor heracliteene, această inovație surprinzătoare păstrează, în cel mai subtil mod posibil, amprenta heracliteeană, chiar dacă ea este puternic filtrată prin gândirea platoniciană. Diferența pe care o face concepția aristotelică este dată de faptul că *mișcarea* și, implicit, *schimbarea*, este gândită în timp și în spațiu, pe când la Platon, mișcarea este gândită înafara timpului.

Mai degrabă regăsim această înțelegere a mișcării la presocratici, pentru că la ei, uneori, ea este gândită în termenii infinității de tip "fără început și fără sfârșit", singura măsură cantitativă fiind cea a materiei însăși. Materia scade sau crește, se adună sau se risipește, se naște sau moare, și toate aceste ipostaze ale transformării se reduc la procesele de generare-degenerare de veche extracție milesiană. Heraclit duce la limită aceasta versatilitate în transformarea materiei, pentru că miza concepției heracliteene este, de fapt, păstrarea identității și unității materiale a lumii în condițiile în care mișcarea acesteia este permanentă. Nu *versatilitatea* ca expresie a mișcării primordiale este miza în sine, de unde și senzația că Heraclit alege un principiu material

[186] Burnet, *op.cit.*, Ch.III, §80: "Orice explicație care poate fi dată nopții va fi și o explicație a zilei și invers, pentru că va fi o relatare a ceva ce le este comun amândurora și se manifestă când ca una, când ca cealalta. Acum acest lucru este numai o aplicație particulară a principiului că focul primordial ese unu chiar și în diviziunea sa."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tocmai pentru că îl interesează să pună în valoare o anumită concepție despre *mişcare*. Nu transformarea *focului* în toate cele ce sunt, ci faptul că orice mişcare ar putea suferi materia, aceasta nu-şi va pierde identitatea, ci dimpotrivă. Mai mult, materia *este*, şi *este* în pofida oricărei transformări datorate mişcării, chiar dacă această transformare merge până la capătul existenței materiale – fie la cel superior şi elevat al *focului*, fie la cel inferior şi tern al pământescului.

Replica puternică a lui Heraclit nu poate clătina însă intransigența parmenideană față de mişcare. Ceva, totuşi, începe să vibreze. Dar mult mai târziu. Aristotel este cel care simte această vibrație, pentru că el este cel care va sesiza că miza heracliteeană este cea care lipseşte până şi eleaților, şi anume, că mişcarea nu numai că nu neagă *ființa*, dar înțeleasă la nivel metafizic, este condiția pentru exprimarea *ființei* prin acțiune.

La Aristotel, miza rămâne tot păstrarea identității şi unității, dar de astă dată totul este aplicat unui univers metafizic – *ființa*. Concepția lui Heraclit este doar un preludiu la ideea aristoteliană care va răsturna opoziția parmenideană față de mişcare: ideea că între principiile *ființei*, unul este cel al cauzei eficiente, adică cel al *mişcării*.

La Aristotel, toate aceste lucruri au o influență directă şi în spațiul gândirii decizionale: *decizia* poate fi gândită ca *mişcare*, poate fi gândită ca *schimbare* şi *transformare*, mai mult, poate fi gândită ca *operator* care traduce condiția metafizică a *ființei* în acțiune fizică, dar nu poate fi gândită bidirecțional: ceea ce este separat, ramificat, fragmentat sau selectat prin *decizie* nu se mai poate întoarce în starea anterioară deciziei.

Dacă putem, în acest punct, măcar pentru o clipă, să facem abstracție de imaginea de factură eleată a *deciziei* ca alegere rațională sau ca alegere logică între 'da' şi 'nu', între 'adevărat' şi 'fals', atunci putem realiza mai uşor că *decizia* este, prin excelență, imaginea a două contrarii care se confruntă pentru a hotărâ al cui va fi efectul?, care este

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cel care va domina expresia manifestă în efectul deciziei? – Aceasta este, de fapt, imaginea şi înţelegerea pe care vechii ionieni o au în raport cu ceea ce poate constitui cea mai elementară decizie, *separarea* anaximandriană. Aceasta este imaginea milesiană a unei decizii pe care materia o ia prin mecanismele ei interioare: prin *contrarii*, mai precis, prin lupta dintre ele. Dacă asta este ceea ce milesienii înţeleg prin *decizia* originării lumii, a începutului primordial, atunci imaginea heracliteeană a deciziei care "curge" într-un singur sens apare acum firească: oricare ar fi cele două contrarii care alcătuiesc cuplul în care se dă lupta pentru efect, acesta este *ireversibil*.

Şi la Aristotel, în ceea ce priveşte mişcarea, efectul luptei dintre contrarii este *ireversibil*. Dar acest lucru se întâmplă nu pentru că lupta dintre două principii contrarii este o manifestare expresă a unui proces unic în esenţa sa, dar care poate avea expresii diferite, cum se întâmplă la Heraclit, ci pentru că este rezultatul încrucişării a două principii diferite în natura lor, care se confruntă tocmai pentru că sunt diferite, dar şi pentru că numai aşa pot constitui întregul, adică *mişcarea*.

Pare doar o re-întoarcere la imaginarul anaximandrian al separării originare, dar nu este de loc aşa. Pentru că versatilitatea heracliteeană reuşeşte să sugereze ceea ce nici unul dintre ionieni nu a reuşit în faţa argumentului eleat, şi anume că *mişcarea, schimbarea, transformarea* nu sunt o negare a esenţei existenţei, oricare ar fi această esenţă. Gândirea aristotelică asupra *deciziei* face explicită înţelegerea mişcării în sensul unui operator de mişcare care poate provoca schimbare şi transformare, dar care prin asta nu neagă *fiinţa*. Fără să înţelegem acest lucru, nu putem înţelege gândirea aristotelică asupra deciziei, pentru că semnificaţiile *deciziei* aristotelice decurg din cele ale *fiinţei* aristotelice. Iar toate astea au totuşi rădăcini heracliteene, pentru că Heraclit este cel care insuflă gândirii antice o altă viziune asupra mişcării. Această viziune, ieşind din spaţiul ionian al strictei, necesarei materialităţi a existenţei şi pătrunzând în universul platonician al ideilor

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi devenirii, face posibilă gândirea aristotelică despre *decizie* aşa cum apare ea din concepţia sa metafizică asupra *fiinţei*. Pentru că noţiunea heracliteeană de luptă a contrariilor, filtrată prin viziunea platoniciană asupra *fiinţei,* este cea care influenţează profund construcţia conceptuală a noţiunii de *mişcare* la Aristotel. Mişcarea recuperează sensul milesian al ireversibilităţii, dar numai pentru a-l suprapune unei noţiuni speciale de "devenire prin decizie", care îmbină sensul eleat al devenirii cu sensul heracliteean şi, apoi, elevat-platonician al construcţiei unitare prin contrarii.

După Heraclit, argumentul ionian al mişcării păleşte din ce în ce mai mult sub rigoarea metafizicii parmenideene şi a influenţei pe care o exercită asupra filosofilor de expresie pluralistă. Chiar Heraclit, deşi consideră *focul* unicul principiu material al lumii, admite existenţa unor forţe contrarii care să dirijeze mişcarea acestui principiu.

La Empedocle regăsim atât ideile heracliteene despre mişcare, cât şi ideile eleate despre imuabilitatea şi neperisabilitatea lucrurilor. El, ca şi Heraclit, invocă cel mai adesea imaginarul mitologic pentru a introduce forţele motrice ale schimbării în personificări ale sentimentelor, emoţiilor şi pasiunilor omeneşti celor mai devastatoare sub forma unor principii cu tendinţe contrarii. La Heraclit avem *Confruntarea* şi *Războiul*, care conduc lumea spre devenire, şi *Concordia* şi *Pacea*, cu rolul opus de a o conduce către declanşarea conflictelor:

> "Of the opposites, that which leads to the becoming of the world is called War and Strife; that which leads to the final conflagration is Concord and Peace."[187]

La Empedocle rolul forţelor motrice le au cele două contrarii –

[187] Diogene Laertius, *sit.cit., Life of Heraclitus*, Sect.VI: "Despre opuşi, cel care conduce la devenirea lumii este numit Război sau Confruntare; cel care conduce la conflictul final este Concordia sau Pacea."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Iubirea şi *Ura*. El descrie mişcarea ca o separare sau un amestec al elementelor primordiale (B17, Frenkian; Fr. 17, Burnet)[188]. Teoria amestecului a lui Anaxagoras, ca şi teoria celor patru elemente a lui Empedocle nu reuşesc însă să păstreze capacitatea argumentului mişcării din teoriile milesiene de a explica întreaga existenţă. De aceea, observă Zeller, Empedocle simte nevoia să reducă din complexitatea concepţiei eleate pentru a reveni la argumentele ionice asupra schimbării şi, în acelaşi timp, să reducă din complexitatea argumentului milesian pentru a accepta influenţele eleate:

> "... in his physics, on the other hand, he [Empedocles] seeks a middle course between Parmenides (whose disciple he is called by Alcidamas, ap. *Diog.* viii. 56) and the theory of the universe which Parmenides opposed. With Parmenides, he denies that origin and decay in the strict sense are thinkable; but he cannot resolve on that account to oppose the plurality of things, their becoming and variability; and so, perhaps following the example of Leucippus; he adopts the expedient of reducing becoming to a combination, decay to a separation, and change to the partial separation and combination, of underived imperishable and invariable substances. These substances, however, he conceives as qualitatively distinct from each other, and quantitatively divisible; not as atoms, but as elements."[189]

Singurul care reuşeşte din nou să dea o definiţie completă a mişcării care să împace imaginarul *diferenţei* cu imaginarul *forţei*

[188] Empedocles – B17, în Frenkian A., *op.cit.*; de asemenea, Fr.17, în Burnet, *op.cit*, Ch.V, §105.

[189] *Cf.* Zeller Ed., *op.cit*, §23: "... în fizica sa, pe de altă parte, el caută o cale de mijloc între Parmenides (al cărui discipol este numit de către Alcidamas, *ap. Diog. viii. 56*) şi teoria despre univers căreia Parmenides i se opune. De partea lui Parmenides, el neagă faptul că generarea şi dispariţia în sens strict pot fi gândite; dar nu se poate baza pe asta pentru a se opune pluralităţii lucrurilor, devenirii şi variabilităţii lor; astfel, urmând probabil exemplul lui Leucip, el adoptă soluţia reducerii devenirii la o combinare, dispariţiei la o separare, şi schimbării la o separare şi combinare parţială a substanţelor negenerate, neperisabile şi invariabile. El concepe, totuşi, aceste substanţe ca fiind distincte calitativ una de alta, şi divizibile cantitativ; nu ca atomi, ci ca elemente."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

motrice – raționale, cum este la Anaxagoras, pasionale, cum este la Empedocle – este Leucip. Dar viziunea sa asupra *atomilor* este, mai înainte de toate, o concepție asupra lumii ca *multiplicitate* în opoziție cu *unul* parmenidean, o concepție asupra principiului material decât asupra mișcării. La Leucip, spre deosebire de Heraclit, miza este materia și nu mișcarea ei.

Aceasta este și rațiunea, în interpretarea lui Burnet, pentru care Leucip nu mai are nevoie de forța motrice unică și rațională, cum este la Anaxagoras, sau de forțele motrice opuse și pasionale, cum sunt la Empedocles, care să angajeze principiul material în mișcare: încercând să explice multiplicitatea lumii și mișcarea ei, și plecând de la premisele unei materii primordiale divizate fie ca germenii lui Anaxagoras, fie ca elemente lui Empedocles, cei doi au nevoie de forțele motrice pentru a reuni elementele primare într-un principiu material unic[190].

Leucip pornește de la premisa unor elemente omogene și disipate, *atomii*, care nu mai au nevoie de forțe motrice pentru a se separa din principiul unic, ci, dimpotrivă, ele se pot agrega singure pentru a genera toate celelalte lucruri:

> "He says that the All is infinite, and that it is part full, and part empty. These (the full and the empty), he says, are the elements. From them arise innumerable worlds and are resolved into them. The worlds come into being thus. The worlds come into being thus. There were borne along by 'abscission from the

[190] Burnet, *op.cit.*, Ch.IX, §178: " ...Leucip nu a găsit necesar, ca Empedocles și Anaxagoras, să asume o forță care să origineze mișcarea. El nu a avut nevoie de Dragoste și Confruntare sau Intelect, și motivul este clar. Deși Empedocles și Anaxagoras au încercat să explice multiplicitatea și mișcarea, ei nu au rupt-o atât de radical ca Leucip cu Unul parmenidean. Ambii au început cu o condiție a materiei în care 'rădăcinile' sau 'germenii' erau amestecate astfel ca să fie 'toate împreună' și astfel au avut nevoie de ceva care să rupă această unitate. Leucip, care a început cu un număr infinit de 'unuri' parmenideene, ca să spunem așa, nu a avut nevoie de nici o acțiune externă pentru a le separa. Ceea ce a avut de făcut a fost exact opusul. A trebuit să explice modul cum ajungeau împreună..."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

infinite' many bodies of all sorts of figures 'into a mighty void', and they being gathered together produce a single vortex. In it, as they came into collision with one another and were whirled round in all manner of ways, those which were alike were separated apart and came to their likes. But, as they were no longer able to revolve in equilibrium owing to their multitude, those of them that were fine went out to the external void, as if passed through a sieve; the rest stayed together, and becoming entangled with one another, ran down together, and made a first spherical structure. This was in substance like a membrane or skin containing in itself all kinds of bodies. And, as these bodies were borne round in a vortex, in virtue of the resistance of the middle, the surrounding membrane became thin, as the contiguous bodies kept flowing together from contact with the vortex. And in this way the earth came into being, those things which had been borne towards the middle abiding there."[191]

Astfel că separarea anaximandriană îşi găseşte acum un scenariu pereche dar perfect inversat, în care materia, în loc să se diferenţieze prin separare, se diferenţiază prin agregare.

[191] Burnet, *op.cit.*, Ch.IX, §176, indică sursa acestui text ca fiind Teofrast, precizând, în *Nota 26,* că este recuperat dintr-un text al lui Diogenes, *cf.* textelor doxografice: "El spune că Totul este infinit, şi că este în parte – plin, în parte – gol. Acestea (plinul şi vidul), spune el, sunt elementele. Din ele răsar nenumărate lumi şi în ele se reîntorc. Lumile au luat fiinţă astfel. Ele s-au format prin 'desprinderea din infinit' a multor corpuri cu tot felul de forme 'într-un vid atotcuprinzător', şi ele fiind adunate împreună au produs un singur vârtej. În el, cum se ciocneau unul cu altul şi erau răsucite în toate felurile, cele care nu erau asemenea s-au separat şi au venit la cele asemenea lor. Dar, cum nu mai erau în stare să se rotească în echilibru din cauza mulţimii lor, acelea dintre ele care erau mici au ieşit în vidul exterior aşa cum ar trece printr-o sită; restul s-au rotit împreună şi ajungând să se încurce unele printre altele s-au unit şi au alcătuit o primă structură sferică. Aceasta era de fel ca o membrană sau ca o piele conţinând în ea tot felul de corpuri. Şi, cum aceste corpuri s-au născut în rotirea unui vârtej, în virtutea rezistenţei mijlocului, membrana care le înconjura s-a subţiat, în timp ce corpurile aflate în contact au continuat să se mişte împreună desprinzându-se de vârtej. Şi astfel pământul a luat fiinţă, acele lucruri care se născuseră către mijloc stând acolo..."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VIII.

Binomul antitetic şi Diferenţa

Imaginarul milesian are două componente de bază: pe de o parte, imaginarul *binomului antitetic,* care este menit să evidenţieze natura unică a materiei primordiale în ciuda faptului că ea cuprinde în interiorul ei principiile opuse, şi, pe de altă parte, imaginarul *diferenţei cantitative,* care constituie motorul orb, etern şi necondiţionat din exterior al mişcării materiei. Dacă există o *diferenţă* între *ceva* şi *altceva* – atunci există *mişcare*.

Caracteristic pentru gândirea ioniană este faptul că originea mişcării rezidă într-un *binom antitetic*, în care mişcarea rezultă ca urmare a confruntării dintre două principii potrivnice. *Binomul antitetic* este formula de majoră influenţă în imaginarul scenariilor cosmogonice şi în reflexia asupra *mişcării*.

Unul dintre *pattern*-urile imaginarului mitologic absorbite în imaginarul ionian de vârstă timpurie asociat mişcării este *cuplul de principii potrivnice* a căror confruntare duce la naşterea lucrurilor şi a lumii în intregul ei. Originile acestui imaginar a cuplurilor de contrarii trebuie căutate, după cum spune Aristotel, în imaginarul cosmogonic

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mitologic[192]. O dată pătruns în imaginarul ionian asociat mişcării, el reuşeşte să inducă apariţia unui principiu filosofic al mişcării: *lupta contrariilor* – aşa cum apare ea la Heraclit.

O altă formulă imaginează *mişcarea* ca pe un principiu de compunere sau de combinare care, spune Anaxagoras, *uneşte* şi *desparte*:

> "Anaxagoras din Clazomene [...] afirmă că aproape toate materiile omogene, la fel ca focul sau apa, apar şi dispar doar prin unire şi prin despărţire, altminteri / în sens absolut/ ele nici nu apar, nici nu pier, ci persistă veşnic."[193]

compune şi *descompune* lucrurile din multiple componente, omogene, cum este cazul *atomilor* pentru Leucip şi Democrit:

> "... atomii sunt infiniţi, [...] se mişcă în tot universul în rotocol, dând naştere în chipul acesta tuturor lucrurilor compuse: foc, aer şi pământ."[194]

sau *uneşte* şi *separă* multiple elemente heterogene, cum este cazul celor patru elemente primordiale – *apa, aerul, focul* şi *pământul* – propuse de Empedocle, fiecare dintre ele reprezentând o substanţă esenţială care intră în alcătuirea materiei universale prin confruntarea celor două principii contrare – *dragoste* şi *ură*:

> "... Şi această schimbare continuă nu se opreşte niciodată. Când se împreunează toate în unul, prin dragoste, când iarăşi se separă toate în discordia războiului ... numai ele există şi prin faptul că aleargă, care încotro, se naşte, când un lucru, când altul, şi aşa mai departe până în veşnicie."[195]

---

[192] Aristotel, *Metafizica*, C I, 983 b: "... şi oamenii străvechi, ce au trăit cu mult înaintea generaţiei de acum, au vorbit în acelaşi fel despre natura atunci când s-au referit la zei: căci ei i-au pus pe Oceanos şi pe Thetis să fie părinţii genezei..."

[193] Aristotel, *Metafizica,* C I, 984 a.

[194] *Cf.* Leucip – Democrit, *Fragmente*, A1, in *op.cit.*

[195] Empedocle – B17, texte filosofice selectate din *Primii materialişti greci*, trad. A. Frenkian.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Toate formulele cantitative şi calitative ale mişcării au la bază un principiu care descrie atât *efectul* mişcării, cumulativ sau combinativ, cât şi *sensul* mişcării – generativ sau destructiv. Atât efectul, cât şi sensul asociat au rolul de a crea imaginea unei *origini* a mişcării şi a unei explicaţii asupra felului în care mişcarea a determinat crearea lumii şi existenţa sa. Acest tip de principiu antitetic, introduce imaginea unei perechi de forţe cu efecte potrivnice, din a căror confruntare se naşte *mişcarea*.

Găsim aceasta imagine mult înainte ca Heraclit să formuleze principiul luptei contrariilor. Deşi într-o frază din *Metafizica*, Aristotel îl consideră pe Empedocle primul care ar fi introdus această imagine antitetică a generării mişcării ca pe un efect al confruntării dintre "iubire" şi"ură":

> "Empedocle, în raport cu predecesorii săi, a fost primul care a introdus o diviziune a raţiunilor de a fi, aşezând nu o singură raţiune a mişcării, ci două şi potrivnice."[196]

imaginea se dovedeşte însă a fi mult mai veche.

Şcoala milesiană introduce acest tip de pereche antitetică, "umed-uscat"[197] în reflexiile care îi sunt atribuite lui Thales, sau "cald-rece"[198] în cele atribuite lui Anaximandros. Pitagoricienii, văzând în *număr* atât principiul, cât şi elementul primordial, introduc perechea

---

[196] *Ibidem,* Metafizica C I, 985a-985b.

[197] Aristotel *Metafizica* CI, 983b: "... hrana tuturor fiinţelor este umedă şi că însuşi caldul se naşte din umed şi trăieşte prin umezeală (iar originea naşterii este începutul, principiul a toate cele)...", iar mai departe, într-un alt pasaj, 984a: "...Thales este creditat de a fi afirmat cele de mai sus în legătura cu prima raţiune de a fi a lucrurilor."

[198] Simpl. *Phys.* 32 r; 150, 20. "Există o altă metodă, conform căreia ei nu atribuie schimbarea materiei înseşi, nici nu presupun că generarea are loc prin transformarea substanţei de bază, ci prin separare, pentru că opuşii care există în substanţa care este materie infinită sunt separaţi, după Anaximandros, care a fost primul gânditor care a numit substanţa de bază primul principiu. Şi opuşii sunt cald şi rece, uscat şi umed, şi restul.", *cf.* Fairbanks, pe *sit.cit.*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

"limitat-nelimitat":

> "... ce principii așează pitagoricienii [...]. Căci și ei par să considere numărul principiu, /luat/ și drept materie pentru lucruri, /luat/ și ca proprietate și dispunere [...] Or, elementele numărului sunt parul și imparul, iar dintre ele, primul este limitat, în timp ce al doilea este nelimitat."[199]

dar și celebra formulă ordonatoare a mișcării în *cosmos*: "haos-ordine". Școala pitagoreică târzie[200] este cea care introduce o listă de zece astfel de perechi de principii antitetice cu rol generativ, în care întotdeauna unul are un sens pozitiv, iar celălalt un sens negativ:

> "... pitagoricienii au arătat câte și care sunt /cuplurile de/ contrarii."
> "... limita și nelimitatul; imparul și parul; unu și mulțimea; dreapta și stânga; masculin și feminin; în repaos și în mișcare; rectiliniu și curb; lumină și întuneric; bun și rău; pătrat și dreptunghi."[201]

Aceeași imagine a cuplurilor de contrarii o găsim și la Heraclit – "rarul-densul":

> "Și așa cum cei ce postulează pe Unu drept Ființa-substrat fac să fie generate celelalte lucruri prin alterările acesteia, considerând *rarul* și *densul* drept principii ale alterărilor, la fel și Leucip și Democrit afirmă că diferențierile sunt rațiunile lucrurilor."[202]

iar la Leucip și Democrit – "plinul-vidul":

> "Leucip și însoțitorul lui, Democrit, așază drept elemente *plinul*

---

[199] Aristotel, *Metafizica*, C I, 986 a 14, p.72.
[200] *Ibidem*: "... Alcmaion, ..., s-a exprimat asemănător cu acei pitagoricieni. El afirmă că majoritatea caracteristicilor omenești sunt date în cupluri; se referă la contrarii...", p.73.
[201] *Ibidem*, p.72.
[202] Aristotel, *Metafizica* C I, 985b.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi *vidul*, susţinând că unul este *ceea-ce-este*, iar celălalt – *ceea-ce-nu-este*, anume plinul şi solidul ar fi *ceea-ce-este*, iar vidul – *ceea-ce-nu-este*. [...] Aceste elemente sunt raţiunile lucrurilor, raţiuni luate ca materie."[203]

În ceea ce priveşte *diferenţa*, termenul ca şi imaginarul asociat acestuia sunt utilizate cu două semnificaţii, atât în textele antice care descriu concepţii cosmogonice pre-socratice, cât şi în textele de analiză ulterioară, antică sau modernă, a textelor sau concepţiilor originale. Sunt două accepţiuni ale *diferenţei* care trebuie precizate de la bun început, pentru că fiecare dintre ele conturează un anumit fragment de imaginar al principiului generator al tuturor lucrurilor şi, implicit, al mişcării în concepţiile vechilor greci.

În primul rând, vorbim despre "diferenţă" în sensul *diversificării* unei entităţi materiale unice, proces în urma căruia se obţin, ca efect rezultant, entităţi multiple generate de entitatea iniţială. În acest caz, procesul prin care se ajunge de la unitate la multiplicitate este un proces de diferenţiere şi acesta este sensul termenului explicativ de "diversificare" de mai sus: entitatea iniţială generează alte entităţi care se desprind sau se nasc din ea, dar care nu sunt în mod necesar nici identice în atributele lor descriptive şi nici măcar similare cu entitatea iniţială, ba, uneori, chiar dimpotrivă.

În al doilea rând, vorbim despre "diferenţă" în sensul comparaţiei – cantitative sau calitative – care are ca rezultat evidenţierea unei *deosebiri* efective şi măsurabile, uneori, între doi termeni sau între două valori diferite ale unui singur termen, iar alteori, între două entităţi sau două ipostaze ale aceleiaşi entităţi.

Prima formulă face subiectul primelor secţiuni ale acestui

[203] Aristotel, *Metafizica*, C I, 985b.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

capitol şi invocă *diferenţa* în sensul în care Burnet[204], de exemplu, analizează semnificaţiile *diferenţei* la milesieni pentru a analiza atât natura elementului primordial, cât şi mişcarea lumii materiale şi efectele ei. Imaginarul ionian despre lume presupune *diferenţierea* în legătura cu mişcarea materiei primordiale şi o descrie în două modalităţi: (i) diferenţierea unor principii opuse printr-o separare iniţială dintr-o materie unică şi (ii) diferenţierea unor compuşi heterogeni rezultaţi prin agregarea unor entităţi materiale iniţial separate şi/sau dispersate.

Diferenţierea ca rezultat al generării are semnificaţiile de *separare originară* a opuşilor din materia primordială (*apeiron*-ul lui Anaximandros) sau de transformare secvenţială a unui principiu material unic primordial în mai multe ipostaze materiale pentru a genera toate celelalte lucruri (*aerul* lui Anaximenes şi *focul* lui Heraclit).

Diferenţierea ca rezultat al *agregării originare* are semnificaţiile de diferenţiere a lucrurilor născute din combinarea în porţii sau proporţii diferite a aceloraşi germeni primordiali (*homoiomeriile* lui Anaxagoras), din combinarea elementelor primordiale în formule diferite (*elementele* lui Empedocles) sau din agregarea unor corpuri primordiale după asemănarea dintre ele (*atomii* lui Leucip şi Democrit).

Analizele anticilor ca şi ale modernilor leagă, cel mai adesea, noţiunea *diferenţei* la ionienii de expresie mai timpurie sau mai târzie de păstrarea identităţii şi unităţii principiului material unic în imaginarul cosmogonic. Tabloul antitetic al unor astfel de analize este menit să evidenţieze un paradox al imaginarului materiei şi mişcării la ionieni pentru care universul îşi păstrează esenţa materială în ciuda

[204] Burnet, in *op.cit.*, Ch. III, §68: "Identitatea pe care Heraclit o explică prin diferenţă este chiar cea a substanţei primare în toate manifestările sale. Milesienii au realizat deja această identitate, dar au găsit o dificultate în diferenţă. Anaximandros a tratat confruntarea opuşilor ca pe o 'nedreptate', şi ceea ce Heraclit şi-a propus să arate a fost că, dimpotrivă, ea era cea mai înaltă dreptate."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

faptului că, supus fiind mişcării, este supus şi schimbărilor şi transformărilor determinate de mişcare, ceea ce nu impietează asupra naturii materiale a lumii.

Cea de-a doua formulă în care este folosită noţiunea de *diferenţă* are, mai degrabă, o accepţiune procedurală, care trimite la o *comparaţie* de natură cantitativă la pre-socratici şi la una de natură calitativă la Platon. La Aristotel imaginarul *diferenţei* este unul cu totul special şi necesită o analiză separată pentru că este de o relevanţă fundamentală pentru *decizie*.

Cea mai simplă *comparaţie* este definită şi operează, de regulă, între doi termeni care descriu fie două entităţi de aceeaşi natură dar care diferă pe una sau mai multe dimensiuni cantitative (cum ar diferi între ele, de exemplu, un fir de nisip şi o dună de nisip, dacă am dori să le comparăm), fie două valori ale aceluiaşi termen care descriu două trepte cantitative diferite pe o aceeaşi scară dimensională şi care determină astfel apariţia şi utilizarea gradelor de comparaţie. Cea de-a doua situaţie este şi cea care ne interesează în mod deosebit, tocmai pentru că imaginarul milesian al diferenţei se înscrie în această accepţiune şi în acest stereotip al comparaţiei. Ei bine, aceste trepte diferite care presupun, într-un tablou ceva mai tehnic, două valori ale aceluiaşi parametru nu sunt decât niveluri cantitative. Comparate, ele evidenţiază o diferenţă cantitativă. Fiecare binom antitetic are la bază o astfel de diferenţă cantitativă rezultată din alăturarea a două valori generice şi extreme înregistrate pe o aceeaşi dimensiune materială: spaţiul (*plin-gol*), temperatura (*rece-cald*), umiditatea (*umed-uscat*), vizibilitatea (*lumină-intuneric*). La fiecare dintre ele, diferenţa este indicată în mod absolut prin intermediul unor termeni care, de altfel, nu sunt decât denumiri ale unor senzaţii. Expresia binomului este menită să cuprindă întreg universul între două astfel de extreme perceptibile la nivel senzorial, ceea ce-l face întotdeauna să apară ca o realitate ce poate fi cunoscută, cuprinsă şi măsurată prin simţuri.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În cazul imaginarului milesian, acest tablou al diferenței cantitative se regăsește în concepția *binomului antitetic*, adică al perechilor de opuși sau al cuplurilor de contrarii de care lumea ioniană se folosea adesea pentru a reprezenta într-un mod cât se poate de elementar și la nivel strict material noțiunea de "condiție". În scenariile cosmogonice, rostul și rolul simbolic al diferenței este acela de a constitui reprezentarea prin simboluri legate de percepția sensibilă a realității a unei condiții materiale de apariție a mișcării și a schimbării.

În limbaj tehnic, o anumită valoare a unui parametru relevant pentru un proces, exprimată într-un sistem de măsură oarecare, care descrie o diferență cantitativă, definește, de fapt, un așa-numit "prag", adică o condiție legată de existența și desfășurarea acelui proces. O astfel de valoare, chiar în reprezentarea ei implicită, adică prin propria ei măsură (oricare ar fi sistemul de măsurare), poate constitui reprezentarea unei condiții materiale. O astfel de condiție justifică într-un fel implicit, la nivel strict material, apariția, existența sau desfășurarea unui anumit proces pentru care a și fost construită, de altfel, această reprezentare.

Să reținem însă că rolul justificativ al condiției nu are sens pentru procesul în sine, care se desfășoară, până la urmă, în sfera strictei necesități materiale. Acest rol are sens doar pentru cel care dorește să înțeleagă necesitatea acelui proces, adică pentru un *intelect*, pentru o *rațiune*. Prin urmare, pragul are un rol determinant la nivelul realității materiale și un rol justificativ, adică rațional, la nivelul abstract al gândirii cuiva care, eventual, ar privi spectacolul acestui proces dinafară. Observația este interesantă și importantă. Ne vom întoarce să o dezvoltăm ceva mai mult. Acum însă, să urmărim ideea de *prag* la milesieni.

Scenariile cosmogonice nu utilizează însă astfel de valori, nici sisteme de măsurare și nici reprezentări atât de precise. Singurele măsuri care, eventual, ar putea să transpară din aceste texte sunt doar

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cele sensibile. Exprimările din aceste texte sunt, de altfel, (având în vedere şi vechimea limbajului şi dificultatea traducerii), dintre cele mai plastice prin utilizarea uneori a termenilor care să transmită direct o senzaţie decât ideea că ea ar trebui măsurată în vreun fel. Aici, diferenţa cantitativă transmisă prin expresia ei cea mai direct-senzorială, chiar este reprezentarea metaforică a pragului însuşi. Fără ca el să fie precizat, poate fi bănuit, ghicit, dar în orice caz, el este prezent în interiorul intervalului descrie prin intermendiul acestei diferenţei. În aceste scenarii, *binomul antitetic*, care nu este decât expresia (utilizând o terminologie a senzorialului simplu şi direct) unei diferenţe cantitative. El indică, prin menţionarea diferenţei înseşi, un astfel de "prag". Undeva, în universul descris prin chiar extremele sale senzorial-perceptibile, se află pragul sau condiţia materială pentru apariţia mişcării, a schimbării sau a transformării. Pentru separarea originară din scenariul anaximandrian, materia conţine ea însăşi acest "prag" de la care începând diferenţa cantitativă operează ca un declanşator, ca un iniţiator al mişcării. Acesta este, de fapt, rolul perechilor de opuşi "cald-rece", "umed-uscat", "lumină-întuneric": ei descriu din punct de vedere strict material şi cantitativ conditia de existenţă a mişcării.

La milesieni diferenţa cantitativă nici măcar nu presupune grade de comparaţie: lucrurile pot fi doar de un fel sau de altul, *cald* sau *rece*, *umed* sau *uscat*. Atât timp cât diferenţa cantitativă dintre aceşti termeni funcţionează ca un mecanism comparativ, atunci *diferenţa* descrie o condiţie operaţională care declanşează procesul propriu-zis – mişcarea – adică, *diferenţierea*.

Începând cu Anaximenes însă, comparaţia necesită grade de comparaţie care sunt utilizate pentru a descrie într-un stil cantitativ treptele transformărilor pe care le suferă principiul material pentru a ajunge să genereze toate celelalte lucruri. În acest sens foloseşte Heraclit descrierea treptelor de densitate pe care le parcurge *focul* către

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

formule mai fluide, către densități din ce în ce mai mari, până ajunge să se transforme în *apă* şi apoi în *pământ*.

Exprimarea noțiunii de condiție în imaginarul cantitativ apare în imaginarul mişcării fără însă să aducă explicația completă a originii mişcării, ci doar explicația ei din punct de vedere procedural. Ea ar răspunde astfel întrebărilor despre *cum?* apare mişcarea, dar nu ar putea să răspundă în aceeaşi măsură şi întrebărilor care aşteaptă o lămurire despre *de ce?*-ul mişcării.

La ionienii de expresie pluralistă, cum este Anaxagoras, condiția sau pragul cantitativ nu mai este suficient pentru declanşarea mişcării. Diferența cantitativă în sine nu mai este suficientă pentru a constitui un prag cu rol determinant pentru inițierea mişcării. Anaxagoras nu mai vede simpla diferență cantitativă ca fiind operațională şi capabilă să-şi exercite rolul determinant ca prag în lipsa unei rațiuni care să înțeleagă rolul justificativ al pragului. Şi din acest motiv, dar, evident, şi sub puternica influență a gândirii eleate în epocă, Anaxagoras asociază cele două roluri ale *diferenței cantitative* – cel originar, material şi cel justificativ, rațional.

Cu asta, ne întoarcem acolo unde, puțin mai înainte, făcusem o observație interesantă. Cu alte cuvinte, mişcarea nu mai este ceva atât de propriu lumii materiale încât să nu mai aibă nevoie de justificare, aşa cum se întâmplă la milesieni. Urmarea este că Anaxagoras aduce în scenă *Intelectul* tocmai pentru a înțelege semnificația acestui prag, fie el şi cantitativ, şi să-l poată lega într-o relație de cauzalitate elementară de ceea ce este necesar unei acțiuni pentru a putea să producă efectele aşteptate de la ea într-un context dat. Germenii anaxagorieni nu se pot separa fără ca necesitatea acestui proces să aibă o justificare, pentru că ei nu sunt şi nici nu funcționează ca opuşi, aşa cum am văzut că apăreau opuşii în imaginarul milesian al materiei primordiale. În această situație, justificarea nu mai poate veni din chiar natura lor materială, ci de undeva din afara ei, de vreme ce tot ceea ce este

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

material este cuprins în aceşti germeni. Iar justificarea vine de la un *spirit* aflat înafara acestei lumi materiale a *germenilor* şi făcut din altceva decât din aceşti *germeni*. Odată procesul separării şi combinării ulterioare a germenilor pornit, *Intelectul* se retrage din scenă, pentru că rolul său este doar acela de a lega rolul determinant de cel justificativ al separării germenilor.

Însă legătura, chiar simplă, între rolul de originare (de natură materială) şi rolul de justificare (de natură raţională) al *diferenţei* o transformă pe aceasta într-o noţiune care nu mai este doar cantitativă şi nici doar direct-operaţională, ci, destul de vag şi parcă nehotărât, indirect-operaţională, ba chiar, cumva, calitativă. Capacitatea ei operaţională este mediată de nişte *forţe motrice*, din ce în ce mai prezente, cum este cazul la Heraclit sau la Empedocles, şi având din ce în ce mai mult rolul de a găsi sau de a da justificări: mişcării sau generării lucrurilor sau derulării scenariilor cosmogonice. În curând, toate aceste motive de susceptibilitate şi insatisfacţie cu privire la rolul diferenţei cantitative o fac să slăbească, pentru că însăşi noţiunea de "prag" dispare odată cu convingerea că lumea este materială şi că ea poate fi cunoscută la nivelul realităţii sensibile. Influenţa eleată împinge reflexia din ce în ce mai mult, mai hotărât şi mai profund în sfera calitativă a lucrurilor. Dovada este că acest concept atât de strict şi direct material al *diferenţei* revine abia mult mai târziu, la Platon, într-o formulă, de astă dată, abstract-calitativă, dar prin asta, nu mai puţin eficientă.

Spre deosebire de formula cantitativă, care avea nevoie să-şi constituie un prag pentru a putea deveni operaţională, diferenţa calitativă are nevoie pentru asta de ceea ce numim "criteriu" – condiţia raţională care permite unui proces de diferenţă să se manifeste în mod eficient. Ori, *criteriile* nu există şi nu pot fi operative decât pentru raţiuni şi pentru raţionalitate.

La Platon, comparaţia care generează diferenţa calitativă

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

operează între alți termeni: pe de o parte, condiția metafizică a existenței (*modelul*), pe de altă parte, condiția reală a acesteia (*ființa generată*, adică jumătatea sensibilă, pământească, a ființei). Aici comparația are loc între modelul perfect și ființa imperfectă, iar diferența care este generată din această comparație devine operațională atât timp cât exista ca atare, reprezentând motorul care inițiază și susține mișcarea, adică devenirea ființei prin apropierea ei de *idee*. Apropierea de model până la identificarea cu acesta face ca diferența să dispară și motorul mișcării să înceteze să mai existe. Această distanță între modelul perfect și imperfecțiunea ființei generate reprezintă expresia calitativă a diferenței. Mișcarea inițiată de o astfel de definiție a diferenței se desfășoară în vederea schimbării ființei generate pentru a o face aidoma modelului său abstract, al *ideii*. Deci ceea ce trebuie corectat prin mișcare este ființa umană și felul în care trebuie corectat este dat de diferența ca distanță calitativă între un model perfect și o cópie imperfectă.

La Aristotel problematica *diferenței* se pune altfel. Aici comparația are loc între un termen ideal, dar relativ (proiecția individului asupra scopului său și asupra efectelor acțiunii, adică modelul individual) și un termen real, dar accidental (efectul acțiunii individuale, adică realitatea efectului ca atare, așa cum este transmisă ea de simțuri).

Prin urmare, datele comparației sunt ambele marcate de un anumit grad de relativitate. Asta pentru că, în primul rând, modelul individual asupra scopului individual este rezultatul conlucrării dintre imaginație, cunoaștere individuală și scopul propus de individul însuși. Fiind un model imperfect, și având rolul de a orienta alegerea unei acțiuni individuale, mai precis, a alegerii mijloacelor care să facă posibilă acțiunea individuală care realizează scopul propus, rezultatul nu poate fi decât imperfect la rândul lui. Ori chiar această imperfecțiune este resursa care alimentează mișcarea în tiparul aristotelian al

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

diferenței. Prin urmare, ceea ce trebuie corectat de astă dată este *modelul*, adică, în ultimă instanță, experiența, cunoașterea și capacitatea calculativă sau deliberativă a actorului uman. Cu alte cuvinte, cunoașterea pe care acesta o are asupra realității.

În al doilea rând, termenul real al comparației are un anumit grad de relativitate dat nu numai de cunoașterea senzorială, care este supusă erorii, dar și naturii conjuncturale, contextuale a realității cu care este confruntat modelul individual. Aici intervine însă modul aristotelic de a defini *adevărul*.

În fiecare dintre aceste paradigme sub care a fost analizată, platoniciană și aristotelică, *diferența* constituie cea mai simplă și cea mai eficientă formulă de construcție a unei *decizii*.

În cea platoniciană, cea mai simplă formulă a *deciziei* este dată de o diferență calitativă între modelul absolut și cópia cu care este comparat. Motorul deciziei este dat de această diferență calitativă și operaționalitatea ei este dată de condiția de *regulă* pe care o are. La Platon concepția asupra deciziei este aceea a unei *reguli* în care partea de condiție este dată (modelul ideal), iar partea de concluzie este prestabilită prin chiar litera modelului.

În cea aristoteliană, cea mai simplă formulă a *deciziei* este cea a diferenței calitative între modelul individual (oricât de imperfect ar fi acesta, dată fiind definiția după care este constituit) și efectele unei acțiuni individuale alese pe criteriul apropierii de efectele pe care le conține modelul acțiunii. Motorul deciziei este distanța dintre modelul efectelor așteptate și realitatea efectelor obținute.

Și într-un caz și în celălalt, *decizia* este legată de *mișcare*.

În formula platoniciană, *decizia* înseamnă găsirea unei modalități de a micșora *diferența* dintre *model* și *cópie*, adică să realizeze comunicarea dintre două universuri care sunt complet separate. Aceasta este ideea platoniciană a deciziei ca *regulă*: ea trebuie să transmită un semnal semantic dintr-o lume a modelelor abstracte și

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

perfecte într-o altă lume, a realității sensibile și imperfecte.

Imaginarul diferenței generează două registre paralele ale imaginarului decizional.

Într-unul dintre registre, registrul materialității, avem imaginarul circumscris fenomenului decizional elementar a cărui expresie manifestă este *separarea* sau *ramificarea* și care decurge din ideea milesiană a naturii materiale, unice, unitare și eterne a lumii.

În celălalt registru, registrul metafizic, avem imaginarul circumscris fenomenului decizional al confruntării modelului cu realitatea. *Modelul* și *realitatea* sunt doar expresiile generice a două principii contrare – unul material și celălalt rațional – care se confruntă.

Fenomenul decizional poate avea două sensuri: cel platonic care descrie felul în care realitatea este ridicată, prin imitare, la condiția perfecțiunii modelului furnizat de *ideea* însăși, și cel aristotelic care descrie felul în care modelul este coborat la condiția realității pentru a fi adevărat și pentru a putea susține o mișcare care, devenită act, să realizeze scopul propus.

Regula platoniciană păstrează ceva din vechea idee parmenideană a Unului, fiind indestructibilă, indivizibilă, unitară, eternă și imuabilă. *Regula* poartă un semnal semantic de la o sursă (modelul perfect, *ideea*) către un scop (scopul absolut). Ea este un comandament suprem. Chiar dacă ea rezultă într-o acțiune, efectele acțiunii rămân cu totul pierdute în realitatea sensibilă. Nimeni nu este interesat să le recupereze semnificațiile, pentru că nimeni nu crede în *ceva* ce se schimbă, acest *ceva* fiind considerat înșelător. Înafară de asta, *regula* este cea mai simplă structură decizională complet deschisă: nimic nu se întoarce de la ieșirea unei reguli, inapoi, către intrarea ei.

La Aristotel această buclă se închide: dacă decizia a început cu o deliberare (care este evaluarea în registrul posibil al imaginarului aristotelic), ea se închide tot printr-o evaluare (de astă dată în registrul concret al realului), pentru că adevărul unei opțiuni nu poate fi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

confirmat decât dacă el corespunde realității.

Regula nu depinde de realitate. Dimpotrivă, ea este menită să ocolească sau să scape de capcanele realității înșelătoare purtând un comandament provenit dintr-un adevăr suprem și un model perfect care nu are nevoie de nici o confirmare, cu atât mai puțin de una provenită dintr-un spațiu perisabil și schimbător. *Regula* provine dintr-un adevăr absolut (*ideea*) și trebuie aplicată pentru ca ființa generată să se apropie de modelul perfect. Punct. Ce urmează nu mai este în sarcina *ideii*, ci a ființei generate, care trebuie să consulte din nou modelul pentru a se putea apropia de el. Prin urmare, *actorul*, omul, este perfecționat pentru a-l apropia de modelul abstract și perfect dat de *Idee*.

La Aristotel, dimpotrivă, *modelul*, proiecția umană asupra scopului individual relativ, este perfecționat pentru a-l apropia de realitatea sensibilă, cea față de care se definește adevărul. La Aristotel lucrurile merg exact invers: decizia pornește de la un model construit în mare măsură pe experiență individuală, memorie și imaginație, și trebuie să aducă efectele proiectate ale modelului la acordul cu efectele reale, adică la adevăr. Cu alte cuvinte, modelul nu mai conține un comandament suprem, el conține o proiecție individuală asupra realității care, dacă este adevărată, va oferi sprijin acțiunii pentru a realiza scopul. Prin urmare, modelul care constă într-o proiecție derivată din experiența și cunoașterea individuală este confruntat cu realitatea – singura modalitate de a stabili adevărul – și această evaluare este cea care transformă modelul. Ceea ce se perfecționează aici este chiar modelul individual. Iar această perfecționare rezultă din consultarea acestei *diferențe* între dorință (proiecția conținută în modelul individual) și realitate (efectul acțiunii).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

A Doua Parte

Imaginarul geometric platonician

Motto:

"Atunci ştii şi că ei se folosesc de figuri vizibile şi că discută despre ele, fără însă a raţiona asupra lor, ci /in fapt/ asupra acelor entităţi cu care figurile doar seamănă: în vederea pătratului însuşi şi a diagonalei lui discută şi nu în vederea figurii pe care o desenează; şi la fel procedează şi în celelalte cazuri. Ei se folosesc de figurile pe care le alcătuiesc şi le desenează – figuri ce au imagini în ape şi umbre – dar se folosesc /de aceste figuri/ în calitatea de imagini la rândul lor, căutând să vadă acele realităţi ele însele, care nu ar putea fi altfel văzute decât prin intermediul raţiunii."

Platon, *Republica*[205], Cartea a VI-a, 510e-511a.

[205] Traducere A. Cornea, cu un *Cuvânt Prevenitor* de C. Noica, Opere V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Concepția platoniciană despre decizie – este, poate, prea mult spus pentru cât a consacrat Platon în dialogurile sale acestui subiect ca reflexie etică, politică sau filosofică. Cât despre decizie ca un concept al filosofiei antice grecești, prea puțini s-au gândit să-i caute un suport teoretic până într-atât de departe în istorie în raport cu epoca în care ea apare ca o teorie particulară. Chiar și cei care s-au gândit la asta, n-au mers mult înapoi în timp, oprindu-se la Aristotel și, în mare măsură, acest lucru este și justificat: concepția platoniciană nu include și o concepție propriu-zisă asupra deciziei, nu include nici măcar o definiție a deciziei, așa cum s-a gândit ceva mai târziu Aristotel că ar trebui să aibă. Există însă un imaginar geometric al concepției platoniciene asupra triadei *rațiune-pasiune-dorință* care are o importanță anume în economia concepției platoniciene despre ființă. Imaginarul geometric platonician se dovedește, la o privire mai atentă, un neașteptat de bogat tezaur conceptual cu o puternică amprentă

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

asupra imaginarului decizional.

În concepția platoniciană asupra relației dintre *rațiune-pasiune-dorință*, geometria lui Thales, atât de interesată de unghiuri și triunghiuri, devine o bună reprezentare a expresiei decizionale sau marchează într-un mod emblematic expresia formală a participanților la decizia politică în stat. Concepția lui Platon asupra fundamentului decizional este mult influențată de imaginile așa-numitelor sale "solide" geometrice perfecte: *cubul, piramida, dodecaedrul* – datorate, se pare, puternicei influențe a pitagoreenilor – *octoedrul și icosaedrul* – datorate, se pare, puternicei sale admirații pentru Theaitetos, căruia îi dedică unul dintre dialoguri.

Apetitul platonician pentru perfecțiune și armonie se nutrește însă nu numai din imagini ale perfecțiunii geometrice, ci în mare măsură și din imaginarul matematic al pitagoreenilor – *numărul, proporția* și *armonia*. Reflexiile sale legate de *comensurabil* și *incomensurabil* care au ca origine, probabil, anii de învățătură matematică petrecuți sub îndrumarea lui Theodorus din Cyrene și, mai târziu, discuțiile cu Theaitetos, sunt în mare parte legate de imaginarul geometric al reprezentărilor utilizate în metodele de studiu al numerelor iraționale.

Este un imaginar care își pune amprenta asupra modelului decizional pe care îl descoperim ca suport subtil al deciziei politice în dialogurile platonice: arhitectura ființei și, implicit, a eșafodajului de principii și concepte care stau la baza alegerilor sale, este o alcătuire de forme perfecte ale căror proporții și dimensiuni sunt prezentate ca niște condiționalități ale perfecțiunii ființei înseși. Decizia politică în dialogurile platonice este întotdeauna o rezultantă a unei formule triunghiulare de putere politică sau de relații sociale.

Poate nici unul dintre filosofii antici, cu excepția lui Pitagora, nu lasă mai mult decât Platon ca acest imaginar matematic să impregneze și să modeleze tipul și forma relațiilor, a spațiului și a

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ființei înseşi. Modelul armonios al deciziei pe care îl putem descifra în concepția sa filosofică şi politică este mai mult decât oricare altul un model marcat de un imaginar geometric al constructelor perfecte bazate pe proporții armonice.

Speculând, dar nu mai mult decât a făcut-o chiar Platon, cel atât de metaforic în scrierile sale, recunoaştem în acest imaginar matematic o marcă a filosofiei pre-socratice şi platoniciene în modul de a concepe ființa, cetatea şi, în mod necesar asociat acestora – decizia.

Imaginarul decizional are epoci distincte în care repertoriul imaginilor, simbolurilor şi semnificațiilor acestora este asociat mentalităților vremii. Există un imaginar decizional pre-socratic, platonic şi neoplatonic conservat, prin stoici, Cicero şi, mai târziu, cu o forță uimitoare, prin Sfântul Augustin, în gândirea decizională medievală până aproape de secolul al XII-lea, un imaginar decizional aristotelic şi post-aristotelic, acesta din urmă având în Toma d'Aquino un punct de referință medieval, iar în David Hume cel mai puternic şi mai influent punct de reper al începutului modernismului.

Imaginarul decizional platonician – un imaginar de factură geometrică – tezaurizează simboluri ale ordinii, proporției şi continuității spatiale, ale convergenței şi compunerii de tip geometric a elementelor discursive, ale regulii ca formă de transfer, de revelare sau de impunere a unor valori absolute din abstract in contingent.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Despre constructul decizional

Motto:
"... ştiinţa a *ceea-ce-veşnic-este* şi nu a ceea ce când apare, când piere...
Geometria este ştiinţa a *ceea-ce-veşnic-este.*"
Platon, *Republica*[206], Cartea a VII-a, 527b.

[206] *Ibidem.*

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IX.

Nisipul conceptual şi ţărmurile unui ţinut al geometriei

O privire asupra lumii Greciei antice ne-ar aduce în situaţia să constatăm că, deşi matematica era esenţială pentru educaţie în general, ea nu aducea neapărat şi o metodă sau o perspectivă *procedurală* asupra gândirii decizionale. Perspectiva procedurală asupra luării deciziei apare o dată cu Aristotel, dar şi înaintea lui şi în opera lui, există doar o perspectivă *practică* asupra deciziei, care nu are un fundament matematic, ci unul etic şi politic.

Mediul în care iniţial au apărut germenii gândirii decizionale a fost cel al ideilor şi al caracterelor politice. Şi nu întâmplător sau pentru o aprehensiune mai specială a antichităţii greceşti pentru politică, ci pentru că paradigma clasică a deciziei este legată în mod fundamental de un demers al acţiunii pe care îl percepem ca fiind subsecvent unuia identitar şi de cunoaştere sau stabilire a valorilor, criteriilor şi scopurilor.

Ori filosofia pre-socratică şi cea platonică, reprezintă în esenţă o reflexie asupra fiinţei, existenţei şi cunoaşterii, asupra identităţii omului

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

şi asupra descifrării originii, alcătuirii şi sensului fiinţei şi universului. Această epocă a filosofiei este cea care creează o scară de valori umane şi le aşează în reguli care ţin de arhitectura şi de construcţia fiinţei: reguli legate de valori, de sensuri existenţiale, de scopuri care proiectează aceste sensuri majore, uneori absolute, la dimensiunea umană. Pentru antici însă, *politica* era cea care constituia mediul în care existau şi se foloseau aceste valori, criterii sau scopuri.

Politica era modalitatea de afirmare a valorilor individuale şi ale cetăţii. Politica era cea care dădea sens, scop, valoare şi necesitate acţiunii umane, pentru că ea dădea sens cetăţii în ansamblul ei. *Binele* platonician, ca simbol suprem al tuturor acestor valori, oricât de abstract şi de absolut ar fi fost, avea, ca expresia sa cea mai înaltă, binele cetăţii. Această viziune caracterizează gândirea politică antică greacă şi reprezintă ceea ce Aristotel a numit "doctrina politică"[207]. Aşa o văd mai toţi anticii în reflexiilor lor etice şi filosofice, aşa o vede Aristotel atunci când o numeşte "ştiinţa cea mai stăpânitoare şi conducătoare în cel mai înalt înţeles"[208].

Demersul teoretic asupra alegerii şi, mai ales, cel procedural îşi au rostul şi apar ca atare abia după ce toate acestea vor fi fost înţelese şi bine stabilite. De la filosofia asupra fiinţei aflate în contemplarea *Binelui* etern, a sinelui şi a sensului absolut, cum o vede Platon, Aristotel ajunge la o filosofie a fiinţei aflată în acţiune[209] sub imperiul

[207] Aristotel, *Etica Nicomahică*, Cartea Întâi, 1094b: "... deşi acest bine este acelaşi pentru individ şi pentru comunitate, totuşi lucru mai mare şi mai perfect trebuie să fie a întemeia şi păstra binele comunităţii. Fireşte că cineva poate fi mulţumit chiar când îl poate ajuta pe un singur om să dobândească adevărata bunăstare, dar mai frumos şi mai divin este totuşi când poate înfăptui aceasta pentru un popor sau pentru un Stat. Spre această ţintă se îndreaptă disciplina de faţă, ea fiind o parte a doctrinei politice.", trad. T. Brăileanu, Ed. Antet, p.19.

[208] *Ibidem*, p.18.

[209] Nistor O.1975. *Contemporaneitatea filosofiei vechi*: "...intelectul activ, conform substanţei lui, este activitate. [...] O trecere de la posibil la act avem şi în gnoseologia platoniciană. Numai că, în cazul acesteia, actualizarea prin reamintire nu este formativă. La Aristotel însă intelectul activ gândeşte materia celui pasiv, o reformează dacă şi-o face a sa.", în *Antologie filosofică - Filosofia antică*, p.xxiii.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

unui sens existenţial interior tradus prin "scop" – orientat în imperiul unui univers exterior prin darul percepţiei şi al senzitivităţii şi tradus în experienţa umană a acţiunii prin "utilitate". Conceptul de "util" introdus de Aristotel a făcut o carieră de peste două mii de ani şi continuă şi astăzi să ne dea nelinişti metafizice.

Dacă alegerile individuale din viziunea platoniciană au ca destinaţie individul însuşi, fiind menite să-i construiască drumul înapoi către sine şi către propria împlinire în absolut, acţiunea şi alegerea în viziunea aristotelică devin principiu de mişcare. Asocierea dintre "utilitate" şi "mişcare" este, în sine, ideea care l-a condus pe Aristotel la teoretizarea gândirii decizionale şi crearea primului tip de demers decizional procedural: cel de utilitate sau instrumental. Faţă de epoca platoniciană, mai mult decât oricare dintre celelalte idei fundamentale care definesc viziunea aristoteliană, ideea de *mişcare* reprezintă în sensul cel mai elementar "bariera" care marchează trecerea într-o altă epocă a filosofiei, într-o altă perspectivă asupra fiinţei, atât din punct de vedere existenţial, cât şi al cunoaşterii.

Până să treacă însă de această "barieră" şi să devină teorie în sensul aristotelic, putem să observăm elementele componente ale concepţiei asupra deciziei aflate cumva în aşteptarea coagulantului care să le transforme în substanţa conceptuală a ceea ce astăzi numim *decizie*. Mediul conceptual primordial din care s-a născut teoria aristotelică asupra luării deciziei este el însuşi un subiect de reflexie inepuizabil. Acest mediu trasează dimensiunile de reflexie şi construcţie filosofică pentru câteva mii de ani, ca şi când o mână abstractă ar desena pe nisipul unei plaje liniile unui castel iluzoriu care codifică vizual un construct real ce aşteaptă să fie desăvârşit undeva, cândva, în piatră. Este un mediu imaginar şi pentru că elementele sale sunt în marea lor majoritate geometrice, îl vom denumi *imaginar geometric*.

Sunt atâtea elemente care alcătuiesc într-un fel "nisipul" conceptual din care este alcătuit acest mediu şi care au reprezentat

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

materia inițială a gândirii despre decizie. Multe dintre ele provin din geometria lui Thales și din matematica pitagoreenilor. Altele, din astronomie. Câteva, din muzică. Rădăcinile, vestigiile, ecourile sau efectele lor se regăsesc mai mult sau mai puțin, direct sau subtil, pregnant sau vag, în substanța conceptuală a teoriilor platoniciene. Cele mai puternice dintre conceptele care au alcătuit "nisipul" antic al construcției ideilor despre decizie sunt obiecte matematice: *unghiul* și *triunghiul* din teoriile atribuite lui Thales în geometrie, *numărul, ordinea, armonia* și *proporția* din teoriile pitagoreice, *cercul* și *sfera* din reprezentările asupra lumii ale lui Pitagora, Anaximandros sau Parmenides, *cilindrul* din reprezentarea pământului a lui Anaximenes, *cubul* și *piramida* – de sorginte pitagoreică, *dodecaedrul* – a cărui primă reprezentare și menționare se pare că i se datorează lui Hippasos, *octoedrul* și *icosaedrul* – din studiile lui Theaitetos, ideile despre *comensurabil* și *incomensurabil* legate de *numerele iraționale* care provin tot din tradiția pitagoreică, dar și din metodele geometrice asupra numerelor iraționale ale lui Theodorus din Cyrene și, mai târziu, ale lui Theaitetos și Eudoxus. Și nu doar acestea, dar și ideea lui Anaxagoras despre *mișcare* și despre *nous*, teoria celor patru elemente fundamentale a lui Empedocles sau ideea despre *opoziția contrariilor* din filosofia lui Heraclit.

Dacă privim pe linia timpului înapoi de la o distanță de două mii de ani, putem trasa o hartă a unui ținut imaginar – universul matematic al ideilor, concepțiilor, obiectelor și reprezentărilor geometrice și aritmetice în care gândesc vechii greci[210]. Un tărâm imaginar care se

[210] Am utilizat pentru cercetare mai multe arhive publice de pe Internet ale istoriei matematicii. Una dintre aceste arhive publică sub titlul "Linia timpului" o hartă temporală care fixează perioada de viață a fiecărui matematician de la Thales până la Simplicius pe un interval temporal de la anul 800 î.Hr. până la 700 d.Hr., în arhiva web publică MacTutor *History of Mathematics*, J. J. O'Connor and E.F. Robertson, School of Mathematics and Statistics, University of St. Andrews, Scotland, JOC/EFR January 1999, disponibilă *online* la adresa: http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/TimeLine800BC-700AD.htm accesată la data de 22 ianuarie 2008.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

desenează fictiv de pe țărmurile antice ale Greciei până în Egiptul antic și în Babilon, în Asia Mică și pe țărmurile antice ale Italiei, întinzându-și peninsule imaginare până în India sau în Extremul Orient chinezesc.

Este un tărâm imaginar doar pentru o privire din istorie. De fapt, este un ținut geometric abstract, o lume de idei care se întâlnesc, se atrag sau se resping, se agregă sau se împrăștie ca nisipul spulberat de suflarea unei brize marine pe un țărm de mare. Nisipul conceptual al ideilor, reprezentărilor, simbolurilor și obiectelor matematice pe care se văd încă urmele gândurilor lui Platon, ale lui Aristotel și ale celor care s-au plimbat pe acest țărm, privind întrebători puncte desenate de fire de nisip sau către linia unde marea se desparte de cer.

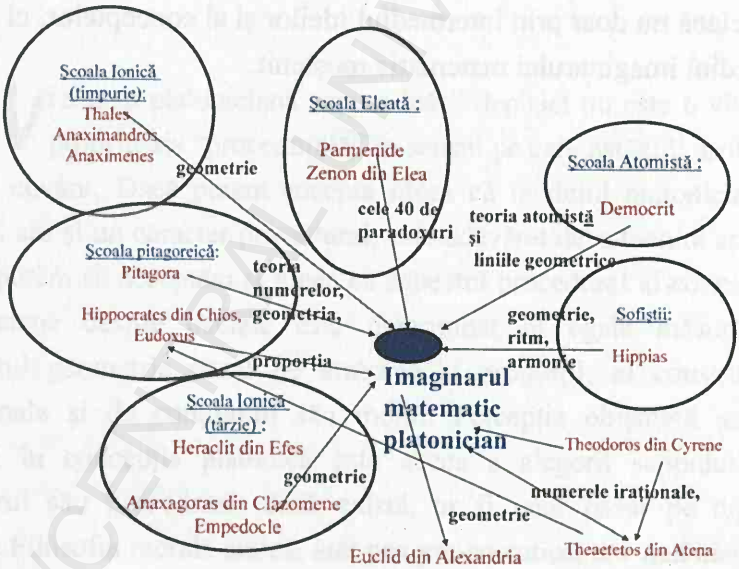


Figura 1.
Influențele școlilor de gândire asupra imaginarului geometric platonician.

Toate aceste influențe penetrează gândirea matematică și filosofică a antichității grecești, care începe să se constituie ca un ținut

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

anume al ideilor şi obiectelor matematice odată cu studiile lui Thales asupra *relaţiilor geometrice* şi cu studiile lui Pitagora asupra *relaţiilor numerice* şi asupra *formelor* perfecte. Platon însuşi ia lecţii de matematică de la Theodorus din Cyrene şi dă, la rândul său, lecţii tânărului Theaitetos. Euclid reuşeşte să strângă toată cunoaşterea geometrică într-o lucrare monumentală în care toate căutările matematice ale antichităţii greceşti şi nu numai, sunt întemeiate teoretic în ştiinţa clasică a geometriei. Aproape toţi filosofii pre-socratici, dar mai ales cei care i-au fost contemporani lui Platon, au fost şi matematicieni, iar majoritatea dintre ei au studiat şi au aplicat cunoştinţe de geometrie sau le-au transpus într-o formă sau alta în filosofia lor. Influenţele fiecărei şcoli filosofice se resimt în opera platoniciană nu doar prin intermediul ideilor şi al conceptelor, ci şi prin intermediul imaginarului matematic moştenit.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

X.

Constructul decizional şi imaginarul geometric platonician

Viziunea platoniciană asupra luării deciziei nu este o viziune propriu-zis "procedurală" în sensul pe care astăzi îl atribuim acestui cuvânt. Dacă putem accepta ideea că modelul platonician al deciziei are şi un caracter procedural, este adevărat de o factură aparte, atunci putem să acceptăm şi ideea că aspectul procedural al concepţiei platoniciene despre decizie este determinat în egală măsură de substratul geometric bazat pe armonie şi proporţii, al construcţiei decizionale şi de conţinutul său moral. Percepţia obişnuită asupra alegerii în concepţia platonică este aceea a alegerii scopului, iar caracterul său procedural, dacă există, ar fi unul bazat pe criterii morale. Filosofia morală antică, atât cea pre-socratică, dar mai ales cea platoniciană, nu vede în decizie o "procedură" aşa cum ne-o impune ceva mai târziu concepţia de natură instrumental-operaţională a lui Aristotel, ci o "construcţie".

"Constructul" decizional platonician este o alcătuire pe principii arhitecturale. Această alcătuire este o îmbinare de idei şi, nu de puţine ori, de obiecte matematice şi lucruri pe rol de cărămizi, având

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

principiile morale pe rol de criterii decizionale. Această îmbinare, prin chiar faptul că există, este o reprezentare atât a scopului absolut, *Binele,* cât şi a tentativei de atingere a scopului absolut, conţinând implicit şi acţiunea care să susţină această tentativă. Acţiunea însă nu are menirea atât să producă ceva înafara acestui construct, cât să ajusteze proporţiile dinăuntru ale triadei *raţiune-pasiune-dorinţă* pentru a obţine armonia prin proporţii interioare a constructului. Marea problemă decizională platoniciană este *scopul.* El descrie prima dimensiune a luării unei decizii. Odată *scop* şi *gând* (sau *scop* şi *idee*), devenite acelaşi construct sau transferate aceleiaşi reprezentări – o "unică unitate, şi realitate şi gând"[211] – acţiunea nu mai este marea problemă a deciziei platoniciene, ci consecinţa firească a acestei construcţii de scop.

Dacă acest construct decizional are nevoie să fie susţinut la nivelul de acţiune individuală, atunci această acţiune nu este găsită prin exprimarea unei preferinţe, cum se va întâmpla mai târziu la Aristotel, ci ea este doar o componentă a constructului, pentru că alegerea platonică se va fi petrecut deja la nivelul scopului. Acolo va fi fost deja exprimată o preferinţă, care nu are de separat decât între "da" şi "nu", între "adevărat" şi "fals", după o tradiţie care aparţine şcolii eleate, în particular, concepţiei parmenideene. Partea separată astfel conţine în ea, implicit, acţiunea asociată scopului pentru care este realizat constructul.

Deşi este un construct decizional dificil de imaginat înafara paradigmei aristoteliene a mijloacelor destinate realizării unui scop – paradigma care ne-a modelat mental într-atât în ultimele două milenii încât cu greu mai putem înţelege şi o altă cale de expresie decizională înafara celei aristoteliene – acest exerciţiu de imaginaţie, dar şi de înţelegere, este important pentru două motive. Unul dintre motive este că rolul triadei *raţiune-pasiune-dorinţă* este diferit în cele două

[211] Hegel, G.W.F. 1963. *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, p.462.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

paradigme – platoniciană şi aristoteliană. Celălalt motiv este că acest exercițiu ne conduce la descoperirea unui imaginar matematic fascinant, care joacă un rol surprinzător în concepția platoniciană, cel puțin în ceea ce priveşte decizia.

Rolul triadei *rațiune-pasiune-dorință* într-o construcție de *scop*, aşa cum se întâmplă în concepția platoniciană, este diferit de rolul aceleiaşi triade în alegerea unei *acțiuni* după ce scopul a fost stabilit, aşa cum se întâmplă în concepția aristotelică şi cum se întâmplă în ceea ce astăzi numim teoria alegerii raționale care, în esența ei, este o teorie aristotelică. Stabilirea şi descrierea acestui rol ține de o anumită vocație etică a concepției asupra deciziei. Într-un eseu asupra teoriei alegerii raționale în care, dintre antici, îi citează pe Platon şi Aristotel, Rubin menționează două curente de idei care caracterizează tendințele etice antice, dar şi cele moderne şi postmoderne: un curent care vede alegerea ca fiind intim legată de existența unui scop bazat pe valori care trebuie să depăşească nivelul preferinței individuale, aşezându-se ca orice comandamente morale deasupra acestui nivel, şi un alt curent care vede o separație clară între alegerea mijloacelor şi alegerea scopului, acesta din urmă fiind întotdeauna pre-definit în raport cu alegerea mijloacelor, viziune adoptată, de fapt, de teoria alegerii raționale, unde imposibilitatea de a utiliza rațiunea pentru a combina alegerea mijloacelor cu cea a scopului ar sfârşi prin a trăda natura umană însăşi[212].

Fără să anticipăm subiectul celui de-al doilea volum, dedicat analizei modelului armonios al deciziei pe care îl include concepția platoniciană despre ființă, existență şi scop şi rolului triadei *rațiune-pasiune-dorință* în această concepție, vom relua totuşi discuția despre aspectul *procedural* al concepției platoniciene despre decizie, pe care

[212] Rubin E.L. 2005. *Rational Choice and Rat Choice: Some Thoughts on the Relationship among Rationality, Markets, and Human Beings*, Chicago-Kent Law Review , Vol. 80, Rubin Author Approved Edits, pp.1104-1105.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

am şi anuntat-o în debutul acestui capitol.

Ca să începem direct cu concluzia acestei secţiuni pentru a reduce din suspansul afirmaţiilor, putem spune de la bun început că o discuţie despre "procedural" cu privire la concepţia platonică despre decizie apare ca fiind pusă din start în termeni improprii: termenul de "procedural" în legătură cu decizia este unul inventat de modernitate şi re-definit de postmodernitate. Nimic din ceea ce înţelegem noi astăzi prin *procedural*, mai ales cu privire la decizie, nu poate fi adus în discuţie legat de concepţia platoniciană asupra deciziei în lumea antică greacă. Ce vrem să arătăm însă este un alt lucru: că dacă ar exista undeva o proto-istorie, o premisă a ideii de "procedural" şi dacă am dori cu tot dinadinsul să o găsim pentru a înţelege de ce modernitatea s-a apucat să inventeze un astfel de concept (este adevărat, în cu totul alte domenii decât cel politic), atunci n-am greşi dacă am arunca o privire întrebătoare chiar asupra gândirii platoniciene şi nu numai, ci asupra întregii gândiri pre-socratice. Este ceva aici, în *pattern*-ul de creaţie cosmogonică din gândirea lui Platon pe care Platon nu îl gândeşte de loc în termenii şi în scopul pe care, poate, îl presupunem noi cu privire la o eventuală înrădăcinare semantică a noţiunii de "procedural", dar ... Există un "dar".

Pentru că, privit cu atenţie, chiar şi de la o distanţă de mai bine de două mii de ani pe linia timpului istoric, acest *pattern* are un sens, unul geometric mai degrabă, legat de "proceduralitate". Privit atent, firul subţire de imaginaţie care se învârte în jurul acestui *pattern* ne trezeşte curiozitatea, pentru că nu este un *pattern* cosmic, nici fizic, nici biologic, ci vizual şi matematic. Mai precis, geometric. Să mergem către detaliu.

Proceduralitatea poate fi înţeleasă ca o caracteristică operaţională a unui act desfăşurat în mod repetitiv sau a unui *proces* care include operaţii ce ar trebui executate în mod repetitiv la anumite momente sau intervale de timp asupra anumitor obiecte sau resurse,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

reale sau abstracte. În paradigma modernă fundamentală a controlului, atât *actul*, cât şi *procesul* respectiv pot fi executate la o comandă sau la o cerere venită din interiorul sau din exteriorul unui sistem, după o "reţetă" fixă, adică după o schemă care specifică secvenţialitatea desfăşurării operaţiilor, caracteristicile repetitive şi starea resurselor înainte şi după fiecare operaţie sau după fiecare ciclu de astfel de operaţii. De altfel, noţiunea de "proceduralitate" este strâns legată de cea de *secvenţialitate* şi de cea de *repetiţie* – două elemente esenţiale în succesiunea unor acţiuni sau evenimente legate între ele prin (reale sau presupuse) relaţii de cauzalitate. Relaţiile de cauzalitate impun însă o anumită perspectivă temporală: *timpul* este cel care descrie sensul, orientarea în care curg elementele unui lanţ cauzal. Din acest motiv, el devine cea de-a doua dimensiune a luării deciziei. Cea de-a treia dimensiune a luării unei decizii este cea care descrie *resursele* care alimentează apariţia şi consumarea momentelor de alegere. Iar cea de-a patra dimensiune este cea a *criteriilor* alegerii.

Este mai degrabă o definiţie informală a *proceduralităţii* şi, pentru că o vom analiza într-un volum separat, să ne limităm acum doar la a constata dacă există suficiente premise care să ne permită să descoperim sau să definim aspecte procedurale în concepţia platoniciană. Proceduralitatea este o trăsătură importantă a deciziei pentru că ea descrie, în esenţă, modelul conceptual al deciziei: odată descoperită şi înţeleasă, ea ne oferă informaţii preţioase despre semnificaţia reprezentărilor, despre mecanismul şi eficacitatea modelului. Discuţia despre aspectele procedurale este cea care aduce la lumină mecanismele, elementele şi relaţiile prin care un model conceptual devine operaţional. Odată identificate, ele ne dezleagă enigma sau ne dau cheia prin care reprezentările despre realitate sunt obţinute, susţinute şi administrate într-un model decizional.

Ca să descifrăm dacă această proceduralitate există şi în ce constă ea în concepţia platoniciană, ar trebui să identificăm pe rând cele

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

patru dimensiuni decizionale.

Scopul ultim al ființei este *Binele*, iar cauza întregului univers este *Binele*, astfel încât orice împlinire a unui scop înseamnă o închidere completă a acestui parcurs circular al omului în și către propria ființă. Omul platonic oarecare nu își stabilește un scop oarecare: el trăiește sub imperiul unui scop absolut, care îi patronează ființa prin chiar ipostaza absolutului acesteia. Pe de o parte, nu există scopuri mici sau scopuri mari la Platon: există un singur scop, cel absolut, și proiecții ale acestuia pentru fiecare alcătuire și proporționare a triadei *rațiune-pasiune-dorință* care definește și constituie individul platonic. Pe de altă parte, există această alcătuire umană, acest construct uman platonician, care este mai mult sau mai puțin vizibil marcat de efortul uman de a atinge scopul absolut prin modificarea proporțiilor triadei.

Timpul platonician are, ca și ființa, o dublă ipostază: este timp etern pentru ființa ca *Idee*, ființa absolută, ființa eternă, și timp generat pentru ființa muritoare, ființa generată[213]. Cum realizarea oricărui scop al ființei înseamnă re-găsirea în Idee, iar timpul Ideii fiind timp etern, orice secvență de evenimente desfășurată în timp real care își atinge la un moment dat propria finalitate, se topește în același moment în timpul etern. Timpul real curge pentru ființa generată, dar curgerea sa momentană se pierde în sfera eternului de îndată ce armonia sufletului cu sine garantează atingerea *Binelui*.

Resursele concepției platoniciene privesc, pe de o parte, natura ființei și cele patru tipuri de cunoaștere pe care aceasta le poate avea,

[213] Proclus, *Commentary on the Timaeus of Plato*, Excepts from vol. 15 of the Thomas Taylor Series, translated by Thomas Taylor, pp. 195-239: "Timaios numeste atat timpul, cat si sufletul generate. Si este evident ca acestea, nefiind sensibile For Timaeus calls both time and the soul generated. And it is evident that these, as not being sensible, are in a certain respect beings, and in a certain respect generated, but perfectly neither of these", în arhiva web publică *The Encyclopedia of the Goddess Athena*, disponibilă *online* la adresa: http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/Commentary_on_the_Timaeus_x.htm, accesată la data de 4 februarie 2008.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

respectiv la nivelul inteligenței, rațiunii, opiniei și senzației, iar pe de altă parte privesc toate măsurile existențiale și de cunoaștere ale capacităților umane, pe care Proclus, în comentariile sale la dialogul *Timaios* al lui Platon, le clasifică în trei mari categorii: "esență, putere și energie"[214].

Criteriile sunt morale și operează prin intermediul triadei *rațiune-pasiune-dorință*.

Există un singur element pe care nu-l putem identifica în mod unic și cert: în ce "loc" al ființei sale ia omul platonic o decizie ? – Deși toate cele trei elemente ale triadei intervin în stil specific și dinamic în luarea unei decizii, este dificil să identificăm un "loc" al luării deciziei pentru că nu avem certitudinea că acest "loc" este sufletul sau intelectul. Sufletul, comentează Proclus, este *mijloc*[215] între senzație și rațiune, este locul de mijloc în omul platonic - o alcătuire unică de ființă sensibilă și de ființă superioară[216]. Există un comentariu al lui Proclus care ne sugerează că triada *rațiune-pasiune-dorință* exprimă, de fapt, natura acestui "loc": sufletul le reunește pe toate trei și, deși este unul, el poate fi mai multe, după cum în suflet există în același timp, dar vorbesc separat, și *rațiune* și *pasiune* și *dorință*, iar judecata sa, deși una, este o compoziție a tipurilor de judecată pe care le susțin fiecare parte a triadei într-o permanentă luptă a contrariilor[217].

---

[214] *Ibidem*, "... the nature which is primarily perpetual being, is that which is eternal according to all things, viz. according to essence, power, and energy. And that the nature which is simply generated, is that which receives all its essence, power and energy in time. For it is necessary that the former should be wholly eternal, but the latter wholly temporal."

[215] "middle" în engleză, în original, înseamnă "mijloc".

[216] *Ibidem*: "For since the soul is of a middle essence it gives completion to a subsistence between intellect and irrationality. For by its summit it is present with intellect, but by its ultimate part it verges to sense."

[217] *Ibidem*: " the opinion of Plato concerning criteria [...] Plato divides the essence of the criteria conformably to things themselves, attributing intellect to intelligibles, dianoia to dianoetic objects, opinion to doxastic objects, and sense to sensibles.You must not however fancy that the criteria are on this account divulsed according to him from each other. For the soul is both one and a multitude. If, therefore, the soul which judges is both one and a multitude, the judicial power will also be both uniform and multiform."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Istoric vorbind, prima referință asupra caracterului procedural al deciziei se desprinde pentru prima dată din concepția aristotelică și privește, pe de o parte, deliberarea și identificarea mijloacelor pentru realizarea unui scop, iar pe de altă parte, mișcarea, legată de timp ca dimensiune esențială, legată apoi de acțiune ca impuls al mișcării și, în sfârșit, de schimbare ca efect al mișcării. Modernitatea este cea care pune acest caracter procedural în legătură cu *timpul* și cu *acțiunea*, în timp ce postmodernitatea îl pune în legătură cu *timpul* și cu *procesul*, ceea ce descrie două paradigme decizionale diferite sub aspect procedural.

Aparent, la Platon lipsesc trei dintre dimensiunile deciziei care stau la baza caracterului procedural așa cum îl înțelegem noi astăzi: în primul rând, *timpul* platonician nu este un timp al acțiunii, ci un timp abstract al alcătuirii constructului armonios al omului cu sine în căutarea *Binelui*, care dispare în timpul etern de îndată ce condiția armoniei cu sine este îndeplinită. În al doilea rând, *secvențialitatea* este dizolvată în închiderea completă a parcusului circular al cauzei acțiunii: atât cauza primă, cât și scopul final al ființei este *Binele* absolut. În al treilea rând, mișcarea ființei către sine nu încarcă *acțiunea* umană cu putere de principiu al devenirii, astfel încât aceasta nu are efect asupra părții eterne a ființei, care este și rămâne imuabilă.

Descifrarea unui potențial caracter procedural în concepția platonică despre decizie nu este însă legată nici de timp, nici de acțiune și nici măcar de cauzalitate. Nu aici ar trebui să-l căutăm. Nu aici ar trebui să ne așteptăm să-l găsim. Ci altundeva.

Căutând și așteptând să descifrăm acest potențial în concepția platonică despre ființă și despre alegere, descoperim cu surprindere că el este în mare măsură indus concepției platoniciene de un imaginar matematic care străbate nu numai întreaga operă platoniciană, ci întreaga gândire a antichității grecești începând cu Thales și depășind apoi cu mult granița istorică a antichității, ajungând până destul de departe în Evul Mediu: de la schițele aparținând Renașterii timpurii ale

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

pictorului şi maestrului florentin al mozaicului Paolo Uccello, la Piero della Francesca, şi apoi la Luca Pacioli, care publică în anul 1509 în cartea sa *De Divina Proportione*[218] desene ale solidelor platonice făcute pentru el de elevul şi prietenul său, Leonardo da Vinci.

Solidele lui Platon au încins imaginaţia gânditorilor antici şi medievali deopotrivă. Platon le considera cheia alcătuirii şi perfecţiunii cosmice: ele sunt expresia geometrică, corporală şi vizibilă, a materialităţii, dar, mai ales, a proporţiilor şi texturii universului, vieţii şi fiinţei. Solidele perfecte descrise de el în *Timaios* nu sunt însă invenţia sa teoretic-geometrică, ci mai degrabă, invenţia sa procedural-geometrică. În *Timaios* Platon caută sau îşi imaginează că poate găsi o teorie raţională universal valabilă care să dea cheia alcătuirii cosmice pornind de la două triunghiuri fundamentale – triunghiul *scalen* şi cel *echilateral* – forme ce, pentru el, întruchipează frumuseţea perfectă.

Dar unghiurile şi triunghiurile, mai cu seamă cel scalen şi cel isoscel, sunt o veche şi prolifică moştenire matematică: primul care le cercetează, se spune sub influenţa anilor de studii petrecuţi în Egipt[219], este Thales[220]. El este iniţiatorul unui filon tematic geometric care va

[218] În traducerea dialogului *Timeo* în ediţia din 1994 apărută la Editura Rusconi, Milano, Giovanni Reale, curatorul ediţiei, introduce un *Appendice* intitulat "*Precisazioni sulla costruzione matematica dei solidi geometrici regolari e degli elementi fisici e illustrazioni tratte da disegni di Leonardo Da Vinci*" care este extras dintr-o ediţie anterioară, cea de-a 11-a, a monografiei sale, "Per una nuova interpretazione di Platone", Vita e Pensiero, Milano 1993, pp.672-692. Imagini ale desenelor şi schiţelor cu solidele platonice ale artiştilor renascentişti menţionaţi în text, Paolo Uccello, Piero della Francesca, Luca Pacioli şi Leonardo da Vinci, şi nu numai ale acestora, sunt accesibile *online* în arhiva web publică personală Hart, G.W. 1999. *Virtual Polyhedra*, la adresa: http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra accesată la data de 14 februarie 2008.

[219] *Cf.* cu traducerea si interpretarea unui citat din Proclus de Heath, T.L.1921. *A History of Greek Mathematics* I, Oxford, în biografia lui Thales, arhiva MacTutor *History of Mathematics*, pe *sit.cit.*.

[220] Diogenes Laertius, pe *sit.cit.*, *Life of Thales*: "It was Thales also who carried to their greatest point of advancement the discoveries which Callimachus in his iambics says were first made by Euphorbus the Phrygian, such as those of the scalene angle, and of the triangle, and of other things which relate to investigations about lines."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cumula, în câteva secole, toate studiile filosofilor şi matematicienilor antici greci. Euclid va concentra acest filon într-o opera monumentală, *Elementele*, de o inepuizată încă valoare şi valabilitate, operă care defineşte geometria ca ştiinţă. Euclid îşi va încheia *Elementele* cu descrierea proprietăţilor celor cinci solide platonice. Influenţa lui Platon, s-a spus, dar este, fireşte, mult mai mult decât atât, Platon fiind el însuşi sub imperiul inspiraţiei şi al puterii de exprimare filosofică pe care le oferise acest imaginar geometric. *Elementele* euclidiene clasicizează, de fapt, elementele şi construcţiile abstracte ale unui imaginar geometric şi aritmetic care, în decurs de aproape trei secole (între anul 600 î.Hr. şi 265 î.Hr. considerat anul morţii lui Euclid), a reuşit să adune toate obiectele geometrice descrise şi toate teoriile care demonstrează valoarea lor matematică universală şi care domină gândirea şcolilor filosofice de până la Euclid. Inserţiile teoretice sau metaforice ale elementelor imaginarului matematic s-au petrecut în ritmul în care s-au succedat şcolile de gândire filosofică antică, de la şcoala ionică timpurie până la şcoala sofistă. Dar ele au continuat şi după această graniţă temporală relativă, deşi impactul imaginarului geometric asupra gândirii filosofice şi, în particular, al gândirii despre deciziei nu a mai avut aceeaşi relevanţă.

Apoi, trebuie să spunem şi că, alături de acest filon geometric care domină masiv imaginarul matematic, au existat şi alte influenţe la fel de puternice, fără să fie neapărat matematice: de la Heraclit[221], lui Platon îi rămâne ideea opoziţiei contrariilor, pentru care imaginarul geometric grec antic are o reprezentare foarte sugestivă – *triunghiul* – şi pentru care modelul platonician are răspunsul de sorginte pitagoreică al proporţiei armonice. În plus, există o influenţă foarte puternică, deşi mult mai subtilă decât cea a lui Pitagora sau a lui Heraclit, datorată lui

[221] Diogenes Laertius, pe *sit.cit.*, *Life of Heraclitus*: "VI. The following may be set down in a general manner as his main principles: [...] that all existing things are harmonized, and made to agree together by opposite tendencies "

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Anaxagoras: ideea că raţiunea, Intelectul, *Nous*, este sursa mişcării tuturor lucrurilor[222].

De altfel, Anaxagoras este el însuşi atras de geometrie şi se pare că ar fi fost primul care s-ar fi arătat preocupat de problema calculării şi desenării ariei unui pătrat care să fie egală cu aria a unui anumit cerc[223], problemă care va rămâne pentru câteva secole în atenţia şi în reflexiile geometrilor antici. Este problema de care se simt atraşi şi de care se lasă, uneori, captivaţi cei mai mulţi dinte filosofii şi geometrii antici pre-socratici până la Euclid din Alexandria, dar şi foarte mult timp după el. Întreaga epocă a Evului Mediu şi cea a Renaşterii sunt străbătute de atracţia iniţiatică faţă de această problemă geometrică pentru care abia în secolul al XIX-lea s-a dovedit că soluţia este imposibilă.

Dar atracţia pentru ea s-a dovedit irezistibilă, modelând de-a lungul mileniilor imaginarul geometric al epocilor, pentru că era problema "proporţiei de aur", o problemă legată de arhitectura piramidelor egiptene, şi care a ajuns în spaţiul gândirii matematice antice greceşti prin intermediul celor care au studiat matematica şi au adus-o cu ei de la vechii egipteni.

Thales este, de fapt, creatorul unui imaginar geometric care va domina gândirea matematică şi filosofică antică greacă. Lui i se atribuie câteva teoreme fundamentale ale geometriei elementare: unghiurile de la baza unui triunghi isoscel sunt egale; unghiurile pe care le fac două drepte care se intersectează sunt egale; două triunghiuri sunt congruente

[222] Diogenes Laertius, pe *sit.cit.*, *Life of Anaxagoras*: "IV [...] He further taught that Mind was the principle of motion [...] in particulars, his doctrines are of this kind [...] that everything is produced by contrariety "

[223] Heath descrie această problemă sub denumirea "squaring the circle" şi o găseşte în preocupările matematicienilor şi filosofilor Greciei antice, în Heath, în *op.cit.* Ea este menţionată în aproape toate arhivele matematice de pe web, în sfera ideilor antice despre geometrie şi impactul acestora în matematică, filosofie, arte vizuale şi arhitectură ca problema "proporţiei de aur" (v. arhivele web publice MacTutor *History of Mathematics*, http://www-history.mcs.standrews.ac.uk şi arhiva Universităţii din Dartmouth pentru arhitectură şi arte vizuale http://www.dartmouth.edu/~matc).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dacă unghiurile alăturate unei laturi egale sunt egale; unghiul înscris într-un semicerc este un unghi drept. Deşi există controverse şi îndoieli cu privire la versiunea autentică pe care ar fi folosit-o Thales în formularea acestor concepte şi propoziţii pe care noi astăzi le descriem ca teoreme ale geometriei elementare, filonul tematic geometric al studiului asupra liniilor, unghiurilor şi triunghiurilor al cărui iniţiator a fost Thales a reprezentat un pilon de referinţă pentru geometria epocii, pentru matematicienii şi filosofii şcolii ioniene, cât şi a celor care au urmat.

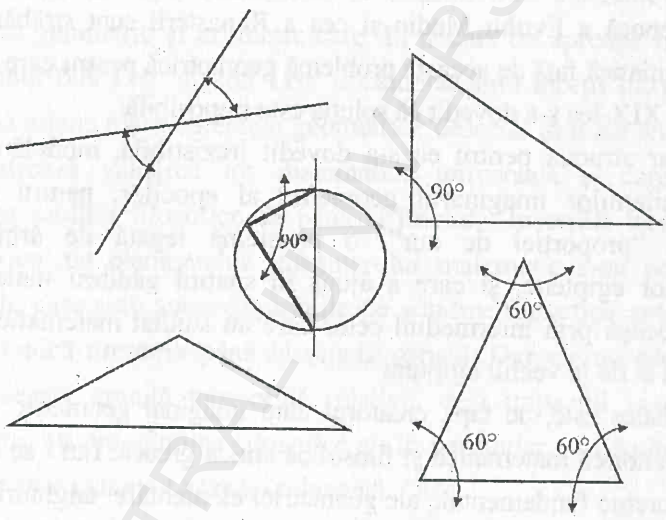


Figura 2.
Problemele tipice ale geometriei lui Thales.

Există referiri târzii, cum sunt cele ale lui Proclus, care indică drept sursă o *Istorie a Geometriei* scrisă de Eudemos din Rodos, elev al lui Aristotel[224], referiri care atestă că, în epoca în care a trăit Proclus,

[224] J.J.O'Connor, E.F.Robertson, în biografia lui Thales, arhiva web MacTutor *History of Mathematics*, pe *sit.cit.*: "Proclus, writing around 450 AD, is the basis for the first four of these claims, in the third and fourth cases quoting the work *History of Geometry* by Eudemus of Rhodes, who was a pupil of Aristotle, as his source. The *History of Geometry* by Eudemus is now lost but there is no reason to doubt Proclus."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

la aproape o mie de ani după epoca în care a trăit Thales, acest filon tematic geometric a străbătut gândirea matematică şi filosofică a mai multor epoci ca o referinţă fundamentală pentru matematicienii care i-au urmat.

Mai mult decât un filon tematic milenar în geometrie, care a provocat la reflexie filosofică şi la descoperire matematică, Thales este cel care transformă "reţeta de rezolvare" a unei probleme particulare în "principiu" abstract de abordare a rezolvării unei probleme. Se spune că aşa ar fi procedat pentru a măsura înălţimea piramidelor şi că acest lucru l-ar fi făcut să se gândească la compararea a două triunghiuri şi la ideea de "egalitate" a acestora. Există controverse cu privire la faptul că el ar fi conceput ideea de "similaritate" sau pe cea de "egalitate" sau de "congruenţă" a două triunghiuri, cum este numită în termenii de astăzi, şi că aceste controverse s-au extins şi asupra ideii că Thales ar fi fost sau nu primul care ar fi demonstrat în acest fel o teoremă în geometrie[225].

Lipsa surselor directe şi faptul că Thales nu a lăsat nimic scris de propria sa mână ne aruncă în incertitudine cu privire la ceea ce a gândit el cu adevărat şi ne conduc către astfel de dileme sau controverse. Atât Platon, cât şi Aristotel fac referiri la gândirea filosofică a lui Thales, deşi nici unul dintre ei nu a avut acces la vreun document scris de către Thales, ci doar la istorii relatate de alţi filosofi care primiseră la rândul lor, direct sau tot indirect, astfel de cunoştinţe de la cei care fuseseră contemporani cu Thales. Dincolo de astfel de incertitudini însă, există în *Metafizica* un pasaj care ne conduce totuşi la

[225] Russell în *op.cit.* şi Van der Waerden în [van der Waerden B. L. 1954. *Science Awakening*, New York] exprimă cele două opinii principale cu privire la Thales: în timp ce primul crede că posteritatea îl creditează pe Thales cu mai mult decât ceea ce a făcut în realitate, cel de-al doilea vede în Thales primul geometru al Greciei antice care aşează această disciplină pe criterii logice şi pe temeiul demonstraţiilor matematice. Cei doi autori sunt citaţi în biografia lui Thales, arhiva MacTutor *History of Mathematics*, pe *sit.cit.*, accesată la 22 ianuarie 2008.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ideea că Thales a fost primul care a conceput gândirea filosofică în *patternul* reprezentării şi explicării lucrurilor prin esenţa lor sau printr-un principiu universal valabil: el credea că elementul primordial din care este alcătuit universul, esenţa tuturor lucrurilor, este *apa*. Dacă experienţele măsurării înălţimii piramidelor sau distanţei unei nave faţă de ţărm rămân umbrite de îndoială şi confuzie, gândirea filosofică despre care vorbeşte Aristotel arată într-un alt mod că Thales a introdus un *pattern* de gândire filosofică prin care multitudinea de fenomene ale realităţii poate fi explicată printr-un principiu, o lege sau o esenţă unică sau, în orice caz, printr-un număr redus de ipoteze[226]. Iar acest lucru reprezintă, de fapt, piatra unghiulară a gândirii matematice şi filosofice[227].

Considerat elev, discipol şi succesor al lui Thales, un excelent geograf şi astronom, al doilea în ordinea importanţei între reprezentanţii şcolii ionice timpurii, Anaximandros introduce o imagine geometrică a universului, care ar avea în centrul său Pământul, de formă sferică cum spun unele surse[228], de formă "curbată" sau "cilindrică" cum spun alte surse[229].

---

[226] În lucrarea sa *A History of Philosophy, from Thales to the Present Time*, F. Ueberweg citează o apreciere făcută de Sambursky despre Thales: "It was Thales who first conceived the principle of explaining the multitude of phenomena by a small number of hypotheses for all the various manifestations of matter", pasaj citat în biografia lui Thales, arhiva MacTutor *History of Mathematics*, pe *sit.cit.*

[227] Brumbaugh, citat în biografia lui Thales, arhiva MacTutor *History of Mathematics*, pe *sit.cit.*: "...may seem an unpromising beginning for science and philosophy as we know them today; but, against the background of mythology from which it arose, it was revolutionary", în: Brumbaugh R.S., *The Philosophers of Greece*, Albany, New York, 1981.

[228] *Ibidem*, "I.Anaximander [...] II. He used to assert that the principle and primary element of all things was the Infinity [...]. And he said [...] that the earth lay in the middle, being placed there as a sort of centre, of a spherical shape."

[229] *Cf.* Fairbanks, A., ed. and trans., *Anaximander - Fragments and Commentary, The First Philosophers of Greece* (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), pp. 8-16, publicată în arhiva web *Hanover Historical Texts Project*, disponibilă *online* la adresa: http://history.hanover.edu/project.html, accesată la data de 26 iunie 2007: "The earth is [...] keeping its position because it is the same distance from all things;

Diogenes Laertios menționează în cartea sa că Anaximadros este considerat "... *prima persoană [...] care a desenat o hartă a pământului şi mării, şi a făcut, de asemenea, un glob*"[230] (v. Figura 3).

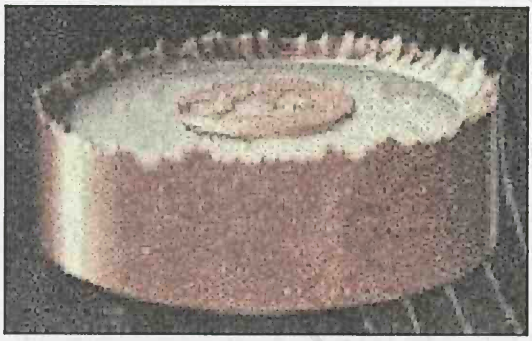


Figura 3.
Imagine reconstituită a viziunii despre lume a vechilor greci. Anaximandru[231].

Această imagine are însă propria sa istorie, de altfel subiect de dezbatere ştiinţifică între diferite şcoli de gândire, pentru că prima menţiune despre o reprezentare sferică a lumii, aşa cum era concepută

the form of it is curved, cylindrical like a stone column; it has two faces, one of these is the ground beneath our feet, and the other is opposite to it. The stars are a circle of fire, separated from the fire about the world, and surrounded by air. [...] The circle of the sun is twenty-seven times that of the moon, and the sun is higher than the moon, but the circles of the fixed stars are lower. "

[230] Diogenes Laertius, pe *sit.cit., Life Of Anaximander*: "III [...] He was the first person, too, who drew a map of the earth and sea, and he also made a globe", disponibilă *online* la adresa de web: http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlanaximander.htm, accesată la data de 4 februarie 2008. Imaginea reprezintă o reconstituire a viziunii asupra lumii a lui Anaximandros, detaliu, Slide #106A:"Frames of the Greek world (Homer, Anaximander and Hecataeus)", accesibilă în arhiva cartografică publică *Index of Ancient Maps*, http://www.henry-davis.com/MAPS accesată la 30 mai 2007.

[231] Detaliu slide #106A, "Frame of the Greek world ((Homer, Anaximander and Hecataeus)", arhiva cartografică publică *Index of Ancient Maps*, disponibilă *online* la adresa: http://www.henry-davis.com/MAPS accesată la 30 mai 2007.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de vechii greci, se pare că i se datorează lui Homer, care scrie în poemul său *Iliada* că pe scutul lui Ahile era inscripționată o hartă a universului[232] (v. Figura 4).

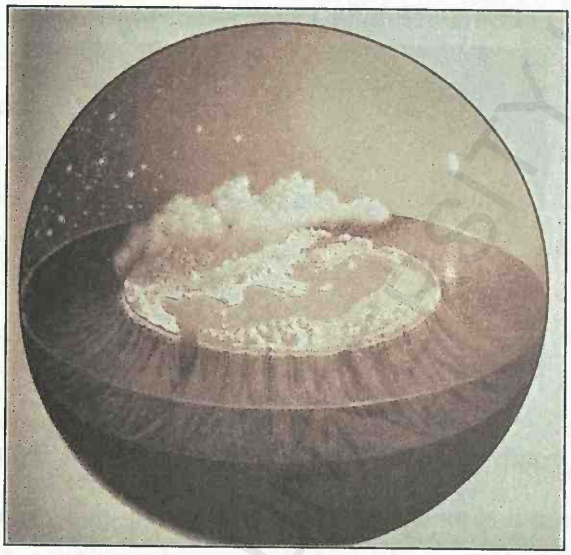


Figura 4.

Imagine reconstituită a viziunii despre lume a vechilor greci.Homer[233].

Imaginea geometrică a pământului este păstrată şi de Anaximenes, care descrie lumea ca având o formă rectangulară neregulată[234] (v. Figura 5).

[232] Viziunea lui Homer asupra universului există astăzi doar ca o reconstituire, accesibilă în arhiva cartografică *Index of Ancient Maps* http://www.henry-davis.com/MAPS accesată la 30 mai 2007. În favoarea acestei ipoteze există referințe în literatură, cum este cea din Heidel, A., *The Frame of the Ancient Greek Maps*, p.8, Harley J.B. *The History of Catography*, Vol. I, pp.131-132, şi Dilke O. *Greek And Roman Maps*, pp.20-24, arhiva cartografică *Index of Ancient Maps*, pe *sit.cit.*

[233] Detaliu, slide #105, "Homer's View of the Earth", (900 B.C.), arhiva *Index of Ancient Maps,* pe *sit.cit.*, accesată la 30 mai 2007.

[234] Harta este o reconstituire (autor: Arthur Cavanagh) după viziunea asupra lumii atribuită lui Anaximenes, în arhiva cartografică *Index of Ancient Maps* disponibilă *online* la adresa: http://www.henry-davis.com/MAPS accesată la 30 mai 2007.

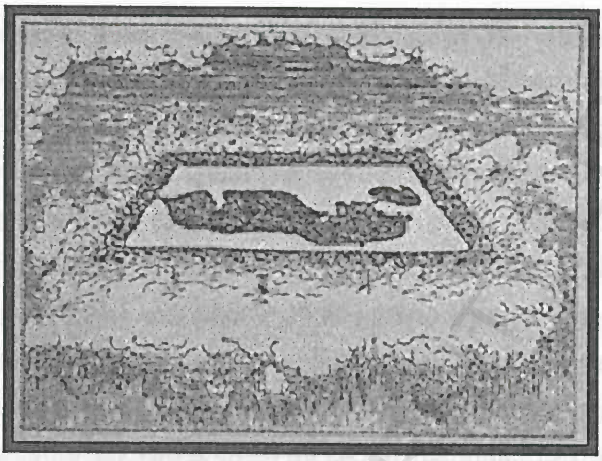


Figura 5.
Imagine reconstituită a viziunii despre lume a vechilor greci. Anaximenes[235].

Mai târziu, şi Parmenides va postula imaginea pământului ca o sferă, aflat în centrul universului[236]. Contemporan cu Platon şi puternic influenţat de acesta, Eudoxus din Cnidos descrie o teorie planetară cu ajutorul unui sistem de sfere care descriu mişcările soarelui, lunii şi planetelor, pe care le consideră, în autentică tradiţie pitagoreeană, obiectele geometrice perfecte. Aristotel analizează în *Metafizica*[237] complexitatea acestui model pe care astăzi l-am numi tridimensional.

---

[235] Detaliu, slide #107, "World according to Anaximenes", (6th century B.C.), arhiva *Index of Ancient Maps,* pe *sit.cit.,* accesată la 30 mai 2007.

[236] Diogenes Laertius, pe *sit..cit.*, *Life of Parmenides*: " II. He was the first person who asserted that the earth was of a spherical form; and that it was situated in the centre of the universe."

[237] Aristotel, *Metafizica*, C XII, 1073b: "Eudoxos a aşezat mişcările Soarelui şi ale Lunii pe trei sfere fiecare, dintre care prima este sfera stelelor fixe, cea de-a doua se mişcă după cercul care trece prin mijlocul Zodiacului, iar cea de-a treia se mişcă după cercul eliptic faţă de planul Zodiacului [...] Celelalte stele rătăcitoare se află situate pe câte patru sfere fiecare...", trad. A. Cornea, cf. *op.cit.;* v. acelaşi fragment în: Aristotle, *Metaphysics*, Book XII, Part 8: "Eudoxus supposed that the motion of the sun or of the moon involves, in either case, three spheres, of which the first is the sphere of the fixed stars, and the second moves in the circle which runs along the middle of the zodiac, and the third in the circle which is inclined across the breadth of the zodiac; but the circle in which the moon moves is inclined at a greater angle than that in which the sun moves. And the motion of the planets involves, in each case, four spheres,...", Translated by W. D. Ross. Provided by *The Internet Classics*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dar alături de imaginile sferelor clasice, ne atrage atenția însă apariția încă de pe la 465 î.Hr. a unei "sfere cu 12 pentagoane", despre care scrie Hippasos din Metapont, introducând astfel prima imagine a unui obiect geometric care va deveni celebru: *dodecaedrul*.

Dincolo de conservarea unei preocupări și a unei tradiții în ceea ce privește imaginarul geometric, contribuția lui Pitagora este mult mai profundă și mai impresionantă, atât matematic, dar mai ales filosofic. El este cel care, după Thales, reușește prima re-definire a imaginarului matematic de sorginte ionică, căruia îi adaugă *numărul*, pe lângă o colecție impresionantă de perspective și teorii derivate din ideea că substanța și principiul tuturor lucrurilor este *numărul*, după cum scrie Aristotel despre pitagoreeni. Pitagora și școala pitagoreică așează studiul proporției și apoi teoria numerelor în chiar miezul filosofiei: *numărul* nu este altceva, după Pitagora, decât esența întregului univers. Teoria pitagoreică a numerelor era îndreptată către descoperirea și studiul esenței, al ființei, al principiilor existenței și cunoașterii, iar această aplecare a matematicii, în general, către absolutul și imuabilul ființei a constituit un filon puternic, prezent și deosebit de influent până târziu, în opera platoniciană: aici aproape se topește în viziunea armoniilor și proporțiilor ideale ale ființei. Numărul presupune o perspectivă asupra individualității care prevalează, chiar excelează în filosofia platoniciană, iar teoriile și preceptele morale pitagoreice marchează definitiv și esențial perspectiva platoniciană asupra ființei și, implicit, asupra alegerilor sale. Pitagora introduce în imaginarul geometric un lanț de elemente care se compun în ordinea complexității lor pentru a genera întreg universul, corpurile solide și pe cele sensibile, lumea înzestrată cu viață și inteligență, pământul și mișcarea tuturor

Archive by Daniel C. Stevenson, Web Atomics, arhivă web publică disponibilă *online* la adresa: http://classics.mit.edu//Aristotle/metaphysics.html accesată la data de 29 noiembrie 2007.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

acestora. Diogenes Laertios menționează acest set de "dogme" prin care Pitagora nu numai că aduce în acest imaginar o colecție de forme geometrice, dar stabilește între ele și relații care descriu o cosmogonie[238].

Această așa-numită "scară pitagoreică a lumii"[239] fixează în imaginarul geometric antic grec o textură a universului pe care o vom regăsi în operele matematicienilor și filosofilor care i-au urmat.

Perfecțiunea și frumusețea absolută a sferelor sau a cercului sunt incluse și ele în aceste așa-numite "dogme" ale lui Pitagora[240] și sunt descrise în poemul *Despre Natură* al lui Parmenides[241] (v. Figura 6).

---

[238] Diogenes Laertius, pe *sit..cit.*, *Life of Pythagoras*: "...the following dogmas also set down in the Commentaries of Pythagoras: that the monad was the beginning of everything. From the monad proceeds an indefinite duad, which is subordinate to the monad as to its cause. That from the monad and the indefinite duad proceed numbers. And from numbers signs. And from these last, lines of which plane figures consist. And from plane figures are derived solid bodies. And from solid bodies sensible bodies, of which last there are four elements; fire, water, earth, and air. And that the world, which is endued with life, and intellect, and which is of a spherical figure, having the earth, which is also spherical, and inhabited all over in its centre, results from a combination of these elements, and derives its motion from them..."

[239] Gh. Vlăduțescu în *op.cit.*, citându-l pe Frenkian A.M. într-o *Notă* la (p. 705) la ediția din 1963 a Editurii Academiei a operei lui Diogenes Laertios, "Despre viețile și doctrinele filosofilor", folosește acest termen pe care îl dezvoltă: "Celebra scară pitagoreică a lumii: unitatea și doimea – numărul – punctul – linia – suprafața plană – solidul (sau volumul) – corpurile sensibile (cele 4 elemente) – universul ... ", p.38.

[240] Diogenes Laertius, *sit.cit.*, *Life of Pythagoras:* "XIX. [...]Alexander also says, in his Successions of Philosophers, that he found the following dogmas also set down in the Commentaries of Pythagoras: [...] And from plane figures are derived solid bodies. And from solid bodies sensible bodies, of which last there are four elements; fire, water, earth, and air. And that the world, which is endued with life, and intellect, and which is of a spherical figure, having the earth, which is also spherical, and inhabited all over in its centre, results from a combination of these elements, and derives its motion from them;" disponibilă *online* la adresa: http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlpythagoras.htm, accesată la data de 4 februarie 2008.

[241] Parmenide-B8: "... există un ultim hotar, acesta-i împlinit de jur-împrejur, asemenea masei unei sfere bine rotunjite, în toate părțile ei, deopotrivă cumpănite față de mijloc...", în *Antologie filosofică-Filosofia antică*, vol.I, pp.16-17.

Figura 6.
Cercul şi sfera – imagini ale corpurilor perfecte.

Hippocrates din Chios, excelent cunoscător în ale geometriei şi autor al unei scrieri de *Elemente de Geometrie*[242] cu mult înaintea lui Euclid din Alexandria, introduce imaginea unui obiect geometric pe care îl denumeşte după asemănarea sa cu astrul nopții[243] (v. Figura 7).

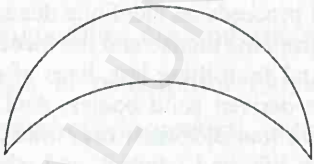


Figura 7.

[242] J.J.O'Connor şi E.F.Robertson, în biografia lui Hippocrates, arhiva *MacTutor History of Mathematics,* pe *sit.cit.*: "He was the first to write an *Elements of Geometry* and although his work is now lost it must have contained much of what Euclid later included in Books 1 and 2 of the *Elements*. Proclus [...] wrote: '*Hippocrates of Chios, the discoverer of the quadrature of the lune, ... was the first of whom it is recorded that he actually compiled #'Elements'*", disponibilă *online* la adresa: http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/Biographies/Hippocrates.html accesata la data de 22 ianuarie 2008.

[243] Heath, în *op.cit.*, într-o traducere după Eudemus din Rodos: "The quadratures of lunes, which were considered to belong to an uncommon class of propositions on account of the close relation of lunes to the circle, were first investigated by Hippocrates [...] He started with [...] the proposition that similar segments of circles have the same ratio to one another as the squares on their bases. And this he proved by first showing that the squares on the diameters have the same ratio as the circles", pp. 182-202.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În afara cuadraturilor lunei, Hippocrates este preocupat de câteva probleme clasice: duplicarea cubului şi construcţia unui pătrat care să aibă aria egală cu a unui cerc sau cu aceea a unei lune[244]. Hippias din Ellis este preocupat de împărţirea unghiului în trei părţi egale[245]. Ambele sunt probleme clasice ale matematicii antice greceşti, istoria primei fiind chiar descrisă de Erathostene, care spune că soluţia ar fi aparţinut lui Eudoxus din Cnidos[246].

Aceste probleme atât de studiate în matematica antică greacă se leagă de una dintre cele mai fascinante întrebări care au o incidenţă directă asupra imaginarului geometric: cum se pot obţine imagini poligonale regulate cu orice număr de laturi ? – Întrebarea se pare că îi frământă pe vechii geometri greci încă din perioada şcolii ioniene timpurii, iar răspunsul la această întrebare este legat de construcţia poligoanelor regulate cu trei, patru şi cinci laturi.

Metoda de construcţie a acestor poligoane regulate pare să fie prima menţiune a unei "proceduri" de obţinere a acestor figuri geometrice de către vechii greci. Problema îi preocupă nu doar ca teorie matematică, ci mai ales pentru consecinţele sale filosofice. Menţionarea sa este importantă pentru că descrierea unei astfel de metode o vom regăsi în *Timaios* sub o forma mult mai elevată, combinată cu rafinate studii asupra numerelor raţionale. Metoda spune, în principiu, că din orice poligon simplu se poate obţine un poligon cu un număr dublu de laturi doar prin utilizarea dreptelor bisectoare ale unghiurilor şi prin combinarea triunghiurilor şi a pentagoanelor. Grecii antici puteau

[244] Heath descrie această problemă cu termenul "squaring a lune" (în engl. în original), în: Heath, T.L.1921. *A History of Greek Mathematics* I, Oxford, citat în biografia lui Eudoxus, arhiva MacTutor *History of Mathematics,* pe *sit.cit.*, disponibilă *online* la adresa: http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/Biographies/Eudoxus.html accesată la 22 ianuarie 2008.

[245] Heath, în *op.cit.*: "It was probably about 420 BC that Hippias of Elis invented the curve known as the quadratrix for the purpose of trisecting any angle".

[246] J.J.O'Connor şi E.F.Robertson, în biografia lui Eudoxus, arhiva MacTutor *History of Mathematics, sit.cit.,* disponibilă *online* la adresa: http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/Biographies/Eudoxus.html, accesată la 22 ianuarie 2008.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

construi cu această metodă poligoane regulate cu până la cincisprezece laturi şi aceste poligoane au rămas pentru mai bine de două mii de ani singurele poligoane cunoscute. Abia în secolul al XVIII-lea, Gauss descoperă cum se poate construi poligonul cu saptesprezece laturi (*heptadecagonul*)[247].

Vom găsi la Platon menţionarea unei astfel de metode geometrice de construcţie bazată pe lungimi măsurabile în care este vădită influenţa discuţiilor avute cu Theaitetos şi a studiilor acestuia asupra numerelor iraţionale, dar şi combinarea unui imaginar geometric tradiţional cu elemente provenite şi dezvoltate din teoria numerelor.

Numerele iraţionale devin o preocupare în matematică datorită lui Pitagora, el fiind primul care introduce în aritmetica antică greacă pentru prima dată o aserţiune matematică asupra unui număr iraţional pornind de la faimoasa sa teoremă asupra relaţiei dintre laturile unui triunghi dreptunghic. Preocuparea pentru numerele iraţionale trebuie să fi rămas o prezenţă rezistentă în matematica epocii pentru mai mult de un secol, când o regăsim la Theodorus din Cyrene, mentor al lui Platon, dar şi la mult mai tânărul Theaitetos, care preia el însuşi această preocupare.

Din această interesantă relaţie triunghiulară de mentor-discipol dintre cei trei, Platon fiind el însuşi un mentor pentru Theaitetos, dialogul platonician închinat acestuia din urmă constituie nu numai o bună resursă documentară despre contribuţia matematică a lui Theodorus, despre care se crede că a dezvoltat teoria numerelor iraţionale folosind metode geometrice, nu numai o resursă documentară despre Theaitetos, a cărui influenţă asupra maestrului său l-a condus pe

[247] *Constructing the Heptadecagon*: "... on 30 March 1796, the 19 year old Gauss discovered that it was possible to construct the regular heptadecagon (17-gon). [...] The result was announced in the 'New Discoveries' column of the journal "Intellegenzblatt der allgemeinen Litteraturzeitung" on 1 June 1796 by A. W. Zimmermann, a professor at the Collegium Carolinum and an early mentor of the young Gauss. ", articol din arhiva matematică publică disponibilă *online* la adresa: http://www.mathpages.com/home/kmath487.htm, accesată la data de 4 februarie 2008.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

acesta la asimilarea filosofică a teoriei matematice despre numerele iraționale, dar mai ales o resursă fascinantă care ne vorbeşte despre felul în care numerele iraționale pătrund în imaginarul matematic platonic, penetrând concepția filosofică platoniciană despre ființă şi univers.

Ca matematician, Theaitetos este considerat a fi autorul teoriei despre lungimile iraționale descrisă în Cartea a X-a a *Elementelor* lui Euclid. Într-o descriere mai precisă, provenită de la Pappus, una dintre cele două cele mai autorizate surse documentare rămase din antichitatea greacă, acesta menționează, citat de Bulmer-Thomas, într-o *Introducere* la *Comentariul* său asupra Cărții a X-a a *Elementelor* lui Euclid, că:

> "Scopul Cărții a X-a a tratatului lui Euclid asupra 'Elementelor' este de a cerceta *comensurabilul* şi *incomesurabilul*, cantitățile continui raționale şi iraționale. Această ştiință îşi are originea în şcoala lui Pitagora, dar a cunoscut o importantă dezvoltare în mâinile Athenianului Theaitetos ..."[248]

Studiul lui Theaitetos, descris în dialogul care îi poartă numele, se referă la un subiect preluat de la profesorul său, Theodorus, şi anume că anumite valori, de exemplu cele care reprezintă rădăcina pătrată din numărul 3 sau 5, sunt incomensurabile în raport cu unitatea[249]. Tema *comensurabilului* şi a *incomensurabilului* legată de aceste numere iraționale, pe care

[248] Bulmer-Thomas I. 1970-1990. Biography, în *Dictionary of Scientific Biography*, New York, citat în biografia lui Thales din arhiva publică MacTutor *History of Mathematics*, pe *sit.cit.*: "The aim of Book X of Euclid's treatise on the "Elements" is to investigate the commensurable and the incommensurable, the rational and irrational continuous quantities. This science has its origin in the school of Pythagoras, but underwent an important development in the hands of the Athenian, Theaetetus...", disponibilă *online* la adresa de web: http://www-history.mcs.standrews.ac.uk/Biographies/Thales.html accesată la 22 ianuarie 2008.

[249] Plato, *Theaetetus*, pe *sit.cit.*: "Theodorus was writing out for us something about roots, such as the roots of three or five, showing that they are incommensurable by the unit..."

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Theodorus le menționează până la rădăcina pătrată din numărul 17, îl determină pe Theaitetos să caute o modalitate, care până la urmă se pare că a fost una geometrică, de a clasifica toate numerele în două clase, episod descris și explicat de Heath într-o traducere după același comentariu al lui Pappus menționat mai sus:

> "... Theaitetos distinge rădăcinile pătrate comensurabile în lungime de cele care sunt incomensurabile și care împart liniile iraționale mai cunoscute în general după diferitele medii, atribuind linia mediană geometriei ..."[250]

Teoria dezvoltată de Theaitetos despre numere iraționale se va regăsi mai târziu în teoria proporției a lui Eudoxus, pe care acesta o folosește și pentru a da demonstrații riguroase teoriilor anterioare asupra poligoanelor regulate inscriptibile studiate inițial de Democrit și apoi aprofundate de Antiphon. Momentul elaborării acestor teorii de către Eudoxus depășește însă epoca în care Platon se arată interesat și scrie inspirat de ele.

De fapt, pe Platon îl atrage și îl interesează aspectul incomensurabilului. Până la teoria pe care o dezvoltă Theaitetos, problema măsurabilității reprezintă pentru Platon o problemă, probabil, insurmontabilă, dacă se referă la cunoaștere și dacă, spune el în dialogul *Theaitetos*, ceea ce numim "cunoaștere" este același lucru cu "percepție".

De altfel, întreg dialogul *Theaitetos* este o discuție despre cunoaștere între Socrate, Theodorus și Theaitetos, din care răzbate

[250] Heath, T.L.1921. *A History of Greek Mathematics*, 2 vols., Oxford, citat în arhiva MacTutor *History of Mathematics*, pe sit.cit.: "...Theaetetus had distinguished square roots commensurable in length from those which are incommensurable, and who divided the more generally known irrational lines according to the different means, assigning the medial line to geometry, the binomial to arithmetic and the apotome to harmony, as stated by Eudemus", disponibilă *online* la adresa: http://www-history.mcs.standrews.ac.uk/Biographies/Thales.html accesată la data de 22 ianuarie 2008.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

subtil această frământare platoniciană legată de problema imposibilității de a măsura[251].

Este o problemă care grevează adânc asupra concepției sale despre ființă și despre perfecțiunea acesteia pentru motivul foarte simplu că orice aspect irațional pe care acesta l-ar putea avea (și geometria pitagoreică, deopotrivă cu învățăturile matematice primite de la Theodorus și discuțiile avute cu Theaitetos, îi confirmă cu ajutorul obiectelor și metodelor geometrice că le-ar avea cu siguranță), ar fi incomensurabil cu ajutorul unității, ceea ce ar însemna că absolutul, perfecțiunea, armonia cu sinele, *Binele*, nu ar putea fi nici cunoscute și nici atinse dacă triada *rațiune-pasiune-dorință* nu ar avea niciodată proporțiile armoniei și cel puțin una dintre părțile sale nu ar fi comensurabilă în raport cu unitatea. Or, arhitectura de tip binar "generat-absolut", "muritor-nemuritor", "real-abstract" a omului platonician introduce astfel de elemente incomensurabile. Putem să presupunem că discuțiile cu Theaitetos îl fac, probabil, pe Platon să înțeleagă altfel vechea teoremă pitagoreică și să o extrapoleze pentru altfel de mărimi și dimensiuni.

Rememorată rapid, teorema lui Pitagora se aplică unui triunghi drept și arată că suma pătratelor laturilor unghiului drept este egală cu pătratul celei de-a treia laturi – ipotenuza.

---

[251] Plato, *Theaetetus*, pe *sit.cit.*: "...There are many ways, Theodorus, in which the doctrine that every opinion of: every man is true may be refuted; but there is more difficulty, in proving that states of feeling, which are present to a man, and out of which arise sensations and opinions in accordance with them, are also untrue. [...] for they may be unassailable, and those who say that there is clear evidence of them, and that they are matters of knowledge, may probably be right; in which case our friend Theaetetus was not so far from the mark when he identified perception and knowledge. "

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Teorema lui Pitagora:

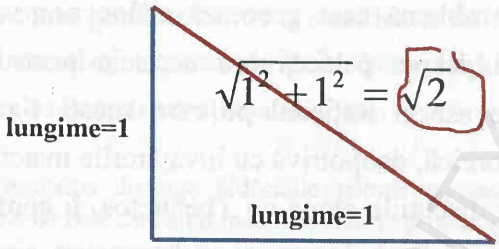


Figura 8.
Teorema lui Pitagora.

Aplicând însă ca valoare a lungimii celor două laturi – unitatea, această teoremă arată că valoarea lungimii ipotenuzei este o rădăcină pătrată din numărul, $\sqrt{2}$. Această valoare este numită "irațională" şi problema pe care o ridică se leagă de faptul că nu poate fi măsurată în raport cu unitatea. Singura posibilitate de a afla care este valoarea numerică a radicalului este să-l încadrezi între alte două numere ale căror valori se cunosc şi să aproximezi, fie prin lipsă, fie prin adaos, valoarea reală a numărului buclucaş. Asta însă ştim noi, astăzi, după ceva mai mult de două mii de ani. Pitagora însă a lăsat această mică descoperire moştenire şcolii pitagoreice şi nu numai acesteia: imaginarul geometric al antichității greceşti poartă şi el amprenta acestei moşteniri matematice. Platon studiază cu Theodorus, dar abordează şi mai târziu, în dialogul *Theaitetos*, problema numerelor iraționale legat de ideea de comensurabilitate şi necomensurabilitate a lucrurilor. Deşi aparent minoră pentru acea epocă, mica problemă are însă un impact profund, cel puțin la nivelul imaginarului geometric al gândirii despre rațiune şi relația sa cu părțile apetente şi pasionale ale sufletului.

Să ne imaginăm că o reprezentare geometrică de forma unui triunghi dreptunghic ar putea fi utilizată ca reprezentare pentru triada *rațiune-pasiune-dorință*:

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

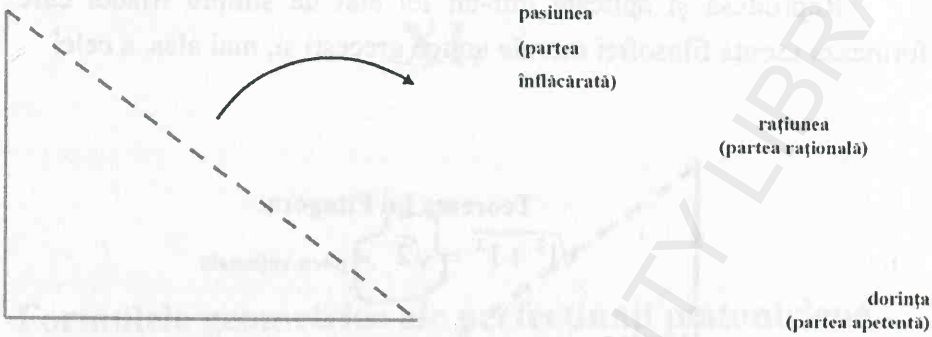


Figura 9.
Suprapunerea unei reprezentări geometrice peste ierarhia descrisă prin triada *raţiune-pasiune-dorinţă.*

Mai mult, să ne imaginăm şi următorul pas, că asupra acestei reprezentări geometrice aplicăm ca măsuri ale lungimii laturilor unghiului drept – unitatea, astfel încât să avem pe una din laturi o unitate de parte apetentă, iar pe cealaltă latură – tot o unitate, dar de parte pasională. Aplicând teorema lui Pitagora acestei reprezentări geometrice, ar însemna să compunem din punct de vedere geometric o latură pasională şi cu o latură apetentă în ideea de a afla şi, mai ales, de a măsura, partea care rezultă. Ori partea care rezultă, cel puţin numeric vorbind, nu este parte raţională: teorema ne spune că, la valorile unitare ale părţilor care se compun, valoarea părţii rezultante este "iraţională". Mai mult, teorema ne arată că valoarea sa numerică nu o putem calcula.

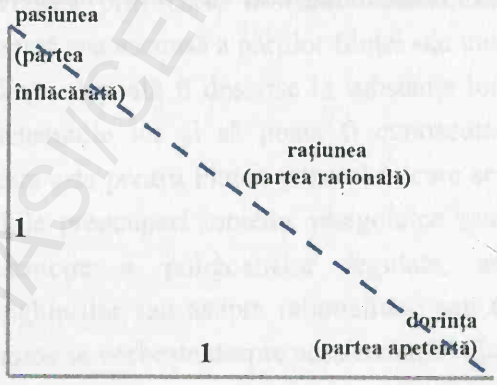


Figura 10.
Aplicarea teoremei lui Pitagora triunghiului din Figura 9, care reprezinta ierarhia triadei *raţiune-pasiune-dorinţă.*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Reprodusă şi aplicată într-un fel atât de simplu triadei care formează esenţa filosofiei morale antice greceşti şi, mai ales, a celei

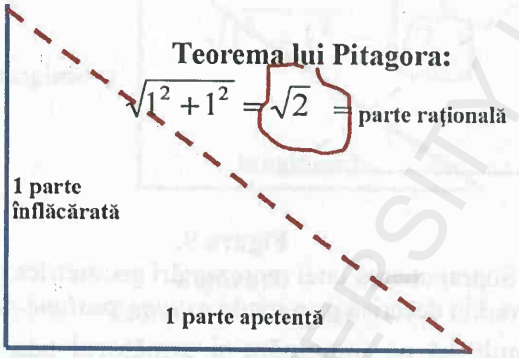


Figura 11.
Reprezentarea geometrică a problemei comensurabilităţii unei entităţi "iraţionale" care rezultă din compunerea a două entităţi "raţionale".

platoniciene, problema lui Pitagora capătă o semnificaţie profundă, care intrigă şi neliniştește: speculativ vorbind, deşi nici nu ar fi nevoie să speculăm mult mai mult decât grecii antici înşişi au făcut-o în pasiunea lor pentru geometrie, reprezentarea geometrică a acestei probleme aduce în reflexia filosofică problema comensurabilităţii unei entităţi "iraţionale" care rezultă din compunerea altor două entităţi care sunt însă "raţionale".

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

XI.

Formulele geometrice ale perfecțiunii platoniciene

Ambele dialoguri, atât *Theaitetos*, cât şi *Timaios*, sunt opere târzii. Ambele par că filtrează, reverberează sau construiesc ecouri subtile ale unor teorii matematice ale epocii, folosind imaginarul geometric şi aritmetic ca pe un instrument cu ajutorul căruia se poate crea o metodă de generare după principii raționale a unui univers rațional şi a unei ființei raționale care au însă în substanța lor dimensiuni, componente sau aspecte iraționale.

În *Timaios* totul pare că se poate reduce la găsirea unei metode universale prin care, în mod rațional, indiferent de iraționalitatea prezentă sau ascunsă a părților ființei sau universului, atât universul, cât şi ființa să poată fi descrise în substanța lor, să poată fi măsurabile în dimensiunile lor şi să poată fi cunoscute conform principiilor lor. Acesta este pentru Platon punctul în care se reunesc şi în care regăsim vechile preocupari ioniene, pitagoreice sau eleate asupra metodei de construcție a poligoanelor regulate, asupra măsurării laturilor triunghiurilor sau asupra raționalității sau iraționalității numerelor. În *Timaios* se vorbeşte despre aceste căutări târzii ale lui Platon, trecând în

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

revistă nu numai întreg imaginarul antic geometric şi numeric, ci şi o viziune asupra universului pe care nici unul dintre dialogurile de până atunci nu o mai aduce. Aici apar rolurile celor cinci solide şi cu ele desenează Platon, pentru ultima dată in dialogrile sale, o cosmogonie, o hartă a fiinţei şi o arhitectură geometrică a existenţei.

Timaios, mai mult decât oricare alt dialog, ne lasă să admirăm acest univers geometric imaginar în toată splendoarea lui. Aproape întregul imaginar geometric platonician este pus la lucru în opera de creare a lumii şi a fiinţei. Rând pe rând, obiectele geometrice perfecte se unesc, se alătură, se compun, se agregă şi alcătuiesc tot ceea ce există. Principiile acestei morfologii ne reamintesc principiile geometrice elementare ale alăturării sau compunerii liniilor şi unghiurilor.

Primul dintre elemente, cel mai simplu şi cel mai mic, este triunghiul care are ipotenuza de două ori mai mare decât latura sa cea mică:

> "*Prima* va fi construcţia cea mai simplă şi cea mai mică, şi elementul ei este acel triunghi care are ipotenuza de două ori cât latura mai mică" [252]

Acest triunghi, el însuşi o construcţie primară de linii şi unghiuri aflate în anumite proporţii unele faţă de altele, este primul element cu care începe construcţia propriu-zisă a universului. *Pământ*, *apă*, *aer* şi *foc* primesc fiecare câte unul dintre solidele perfecte alcătuite prin manevrarea după o anumită procedură a triunghiului iniţial şi a altor triunghiuri cu proprietăţi armonice: pământul primeşte *cubul*, cel mai stabil dintre solidele perfecte, iar focul primeşte *piramida*, cel mai instabil dintre solidele perfecte:

[252] Plato, *Timaeus*, pe *sit.cit.*: "*The first* will be the simplest and smallest construction, and its element is that triangle which has its hypotenuse twice the lesser side." (sublinierea noastră).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> "Pământului, atunci, să-i atribuim forma *cubică*, pentru că pământul este ceal mai imobil dintre cele patru şi cel mai maleabil dintre toate corpurile, şi acela care are cea mai stabilă bază trebuie cu necesitate să fie de această natură [...] *piramida* este solidul care este elementul original şi sămânța focului; şi să atribuim elementul care era următorul în ordinea generării aerului, şi pe cel de-al treilea apei..."[253]

Planul acestei creații după reguli geometrice şi contururi perfecte cuprinde şi sufletul, care este aşezat în centrul sferei universale:

> "... având o suprafață în fiecare direcție echidistant față de centru, un corp întreg şi perfect, şi format din corpuri perfecte. Şi în centru el aşeză sufletul, pe care îl răspândi prin întreg corpul..."[254],

iar întreg universul este creat ca un cerc aflat el însuşi într-o mişcare circulară:

> " ... făcu universul ca un cerc rotindu-se în cerc"[255]

Odată creat, universul este armonizat prin proporții:

> " ... corpul universului fusese creat, si armonizat prin proportie..."[256]

---

[253] *Ibidem*: "To earth, then, let us assign the *cubical* form; for earth is the most immoveable of the four and the most plastic of all bodies, and that which has the most stable bases must of necessity be of such a nature [...] the *pyramid* is the solid which is the original element and seed of fire; and let us assign the element which was next in the order of generation to air, and the third to water..." (sublinierea noastră).

[254] *Ibidem*: "... having a surface in every direction equidistant from the centre, a body entire and perfect, and formed out of perfect bodies. And in the centre he put the soul, which he diffused throughout the body..."

[255] *Ibidem*, "... and he made the universe a circle moving in a circle..."

[256] *Ibidem*, "... the body of the world was created, and it was harmonised by proportion ..."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Imaginarul geometric lasă acum *proporția* și *armonia* să intre în scena creației, stabilind ceea ce trebuie să fie liantul și principiul de construcție universal:

> "Dar două lucruri nu pot fi cu adevărat puse împreună fără un al treilea; trebuie să existe un liant de unire între ele. Și cel mai adevărat liant este acela care realizează cea mai completă contopire între sine si lucrurile pe care le combină; iar *proporția* este cea mai potrivită pentru a înfăptui o astfel de uniune."[257]

Nimic nu rămâne înafara acestei țesături geometrice care crește. *Suflet, corp, ființă, univers* – totul are parte de propria sa "procedură" de construcție. De fapt, această "procedură" ne interesează în mod deosebit, pentru că pe ea am pornit s-o căutăm la începutul acestui capitol.

Abia aici putem să înțelegem dacă și în ce fel s-a gândit Platon la *proceduralitate*: probabil ca la o caracteristică rațională a unei metode care construiește toate lucrurile din cel mai simplu, mai frumos, mai regulat obiect geometric elementar – *triunghiul* – și care descrie universul cu cele mai simple, mai frumoase și mai regulate cinci solide – *solidele perfecte*.

Proceduralitatea în această viziune morfologic-geometrică, conduce la apariția unui construct proporțional și armonic, având caracteristicile care păreau că-i lipsesc la începutul acestei discuții: *secvențialitate* și *repetiție*.

Secvențialitatea rezultă dintr-o formulă a *mijlocului*:

> " Pentru că ori de câte ori în orice trei numere, fie cub sau pătrat, există un mijloc, care este pentru ultimul termen ceea ce este primul termen pentru el; și iarăși, când mijlocul este pentru

[257] *Ibidem*, "But two things cannot be rightly put together without a third; there must be some bond of union between them. And the fairest bond is that which makes the most complete fusion of itself and the things which it combines; and *proportion* is best adapted to effect such a union" (sublinierea noastră).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

primul termen la fel cum este ultimul termen pentru mijloc, atunci mijlocul devenind primul şi ultimul, şi primul şi ultimul devenind ambele mijloace, ele toate vor deveni cu necesitate asemenea, şi devenind asemenea unul cu altul vor fi toate unu."[258]

O formulă a mijlocului are şi Aristotel, care îl vede ca pe o poziţie aflată la o distanţă egală între două extreme şi, în acelaşi timp, ca o poziţie valoric superioară ambelor extreme. Platon însă construieşte formula mijlocului din repetiţia unei catene de trei elemente – *primul termen, termenul din mijloc (*sau *termenul median)* şi *ultimul termen* – care realizează un *pattern* de forma unui lanţ, o structură circulară care se poate suprapune asupra ei înşişi la infinit pentru a desena, de fapt, o traiectorie liniară din aproape în aproape, după un model infinitesimal care ne aminteşte de paradoxurile lui Zenon Eleatul. Această catenă circulară are o altă filosofie de a desemna mijlocul decât cea aristotelică: fiecare dintre cele trei elemente ale catenei ajunge pe rând în poziţia fiecăreia dintre celelalte printr-o mişcare elementară, de o unitate, într-un singur sens (ceea ce ar putea simula o dimensiune spaţială *continuă*), astfel încât fiecare dintre cele trei elemente va fi pe rând acelaşi cu fiecare dintre celelalte. Subiectul legat de *identitate*, *diferenţă* şi *asemănare* apare şi în discuţia pe care Socrate o poartă cu Theaitetos despre cunoaştere şi revine în *Timaios* la o scară universală. "Mijlocul" de care se serveşte Platon în acest dialog este un element median în sensul în care Theaitetos ajunge să dovedească, studiind cu metode geometrice, proprietăţile numerelor iraţionale.

Repetiţia este cea care ne încredinţează că Platon descrie o "procedură" în sensul cel mai actual al cuvântului: într-o procedură, o

[258] *Ibidem*, "For whenever in any three numbers, whether cube or square, there is a *mean*, which is to the last term what the first term is to it; and again, when the *mean* is to the first term as the last term is to the mean-then the mean becoming first and last, and the first and last both becoming means, they will all of them of necessity come to be the same, and having become the same with one another will be all one."

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

operație elementară (sau o scurtă secvență de operații elementare) este aplicată în mod repetat unui operand care reprezintă, de fapt, o resursă. Să denumim "ciclu procedural" execuția întregii proceduri o singură dată. Înainte și după fiecare operație, starea resursei este verificată și modificată într-un fel controlat de chiar ciclul procedural. De fapt, starea resursei este cea care determină într-un fel sau altul repetarea operației și a întregii procedurii pentru încă un ciclu procedural.

Dacă vrem să descriem o procedură independent de timp, atunci cea mai simplă modalitate de a face acest lucru este de a face procedura capabilă să-și gestioneze starea resurselor sale interne în așa fel încât să poată determina sau măsura necesitatea ca operația (sau operațiile) să mai fie executate sau nu. În acest caz, indiferent de granularitatea temporală, ciclul procedural se desfășoară fără să fie în mod explicit dependent de timp. Acest lucru este foarte important atunci când faci ca totul să depindă de starea resurselor, pentru că într-un mod implicit repetarea procedurii devine dependentă de o anumită stare, pe care în limbaj decizional o denumim *stare-scop*. Prin urmare, caracterul repetitiv al procedurii este o caracteristică dependentă de *scopul* pentru care este creată procedura: atingerea acestui scop sub forma atingerii unei anumite stări a resurselor asupra cărora operează procedura determină repetarea sau oprirea procedurii. Este un alt fel de a spune că o procedură tinde cu necesitate către atingerea unui scop și că atingerea însăși a acestui scop oprește pur și simplu procedura din execuția sa ciclică, aceasta devenind ne-necesară. Astăzi descriem aceste lucruri într-un limbaj algoritmic care pare, de altfel, tot atât de simplu pe cât este de vechi. Dar nu atât de vechi cum sunt aceste gânduri ale lui Platon din *Timaios*, când gândirea algoritmică despre decizie nici nu apăruse încă. Și cu toate acestea, procedura din *Timaios* are toate aspectele tehnice și formale ale unei astfel de proceduri. Să o reluăm în detaliu:

Procedura descrisă în *Timaios* operează asupra *primului triunghi*, triunghiul elementar, după reguli geometrice precise, aplicate

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

în mod ordonat şi repetitiv: două astfel de triunghiuri elementare se unesc astfel încât ipotenuzele lor să devină latura comună şi acest lucru se repetă de trei ori în aşa fel încât diagonalele (formate prin suprapunerea ipotenuzelor) şi laturile mici să se aşeze către centru, formând un singur triunghi echilateral, care va reprezenta o a doua generaţie de triunghiuri. După care începe un nou ciclu de unire a triunghiurilor de generaţia a doua: patru triunghiuri echilaterale unite după aceleaşi reguli în mod repetat ajung să alcătuiască primul solid:

> "Când două astfel de triunghiuri sunt alăturate pe diagonală, iar asta se repetă de trei ori, şi triunghiurile îşi sprijină diagonalele şi laturile mai mici pe acelaşi punct ca centru, un singur triunghi echilateral se formează din şase triunghiuri; şi patru triunghiuri echilaterale, dacă sunt alăturate, formează din fiecare din cele trei unghiuri plane un unghi solid, fiind cel care este cel mai apropiat celui mai obtuz dintre unghiurile plane; şi din combinarea acestor patru unghiuri apare *prima formă solidă* care împarte în părţi egale şi similare întregul cerc în care este înscrisă..."[259]

Şi procedura de construcţie continuă cu aceleaşi cărămizi şi cu aceleaşi reguli, repetându-se pentru opt triunghiuri echilaterale şi aşa mai departe, până când sunt formate toate solidele perfecte[260].

[259] *Ibidem*, " When two such triangles are joined at the diagonal, and this is repeated three times, and the triangles rest their diagonals and shorter sides on the same point as a centre, a single equilateral triangle is formed out of six triangles; and four equilateral triangles, if put together, make out of every three plane angles one solid angle, being that which is nearest to the most obtuse of plane angles; and out of the combination of these four angles arises *the first solid form* which distributes into equal and similar parts the whole circle in which it is inscribed...." (sublinierea ne aparţine).

[260] *Ibidem*, "*The second species of solid* is formed out of the same triangles, which unite as eight equilateral triangles and form one solid angle out of four plane angles, and out of six such angles the second body is completed. And *the third body* is made up of 120 triangular elements, forming twelve solid angles, each of them included in five plane equilateral triangles, having altogether twenty bases, each of which is an equilateral triangle. The one element [that is, the triangle which has its hypotenuse twice the lesser side] having generated these figures, generated no more; but the

Din punct de vedere decizional, avem aici o procedură clasică simplă de decizie, dependentă de starea resurselor asupra cărora operează. Ea este, de fapt, o procedură de construcție geometrică în urma căreia rezultă o structură arhitectonică. Structura crește în complexitate geometrică pe măsură ce procedura se repetă: de la un triunghi scalen se ajunge la un triunghi echilateral, apoi la un patrulater simplu, apoi la poligoane al căror număr de laturi cresc, apoi la corpuri solide de diferite forme.

Decizia cea mai simplă pe care o are de luat și pe care ne-o descrie această procedură este aceea de a se opri atunci când starea structurii construite atinge o anumită stare care reprezintă starea-scop. Starea-scop a structurii construite este o stare care poate fi identificată, pentru că, spune Platon, tot ce a fost diferit și a devenit același, prin unire se vor face unul: triunghiurile unite în alte triunghiuri și acestea la rândul lor în patrulatere, și apoi în poligoane, și tot așa până la solidele perfecte, toate devin un singur lucru, o singură entitate – un solid perfect.

Identificarea stării-scop în decursul modificării stării resurselor utilizate în construcția structurii ce rezultă din execuția procedurii este o decizie, dar o decizie care nu se ia prin alegerea dintre mai multe alternative. De fapt, aici nu construim cu alternative, ci construim pur și simplu, adăugând suprafață lângă altă suprafață, corp geometric lângă alt corp geometric.

Singura problemă care s-ar putea pune ar fi aceea de continuitate spațială.

Sunt suprafețele alăturate în modul descris astfel, continui? – Întrebarea nu ne aparține, firește. Ea este formulată relativ la problema

isosceles triangle produced *the fourth elementary figure,* which is compounded of four such triangles, joining their right angles in a centre, and forming one equilateral quadrangle. Six of these united form eight solid angles, each of which is made by the combination of three plane right angles; the figure of the body thus composed is a cube, having six plane quadrangular equilateral bases. There was yet a *fifth combination* which God used in the delineation of the universe.... " (sublinierea noastră).

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

continuității spațiale și reprezintă, de altfel, întrebarea la care toată geometria vechilor greci încearcă să răspundă vreme de mai multe secole.

Revenind însă la natura procedurală a acestei compuneri geometrice, putem să observăm un detaliu important: când structura rezultată din unirea repetată a elementelor de construcție a ajuns într-o stare care coincide cu starea-scop, aspectul de necesitate dispare și procedura se oprește. Cum scopul este întotdeauna unul singur, scopul suprem, procedura încetează să mai fie necesară atunci când structura construită, având proporțiile care îi conferă armonie, atinge *Binele*.

Este o procedură care nu are nevoie să măsoare timpul pentru a se putea desfășura sau pentru a se putea încheia. Timpul este absolut, procedura își poartă timpul cu ea, nu există un ceas undeva, înafara ei, care să-i măsoare timpul și să-i dea semnalul de oprire. Construcția însăși, scopul în sine, este cel care o face necesară sau nu, astfel că decizia nu este o opțiune care "se ia" dintre mai multe alternative, ci "se construiește" sau, mai bine spus, scopul suprem, *Binele*, este încorporat, căpătând, prin construcție, o formă corporală tangibilă și desăvârșită.

Proceduralitatea pe care o căutam își dezvăluie abia acum natura adevărată: la Platon totul este construcție, proporție și armonie. Chiar și decizia.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

XII.

Disoluția imaginarului geometric platonician

Regină incontestabilă a matematicii școlii antice grecești – geometria studiază corpurile ca pe posibile expresii formale ale perfecțiunii ființei, universului sau gândirii. Pentru Platon, ea este expresia a ceea ce nu se schimbă, a ceea ce rămâne etern și perfect. Pentru noi, cei care căutăm urmele gândurilor sale în nisipul conceptual al țărmului antic grec al filosofiei, ea pare să fie asemeni unei pulberi de diamante amestecată prin nisipul acestui țărm.

Geometria își lasă propria sa amprentă și asupra concepției decizionale. Formele geometrice cu care lucrează matematicienii antichității grecești au lăsat o amprentă esențială asupra filosofiei lor, dar mai cu seamă asupra politicii, din sfera căreia făcea parte atunci decizia. Nu întâmplător democrația antică greacă este marcată de ideea *unghiurilor* alternative de opinie: alternativele politice, ca și unghiurile, au nevoie de teorii care să explice în mod fundamental felul cum se pot secționa, cum se pot compara sau cum se pot compune pentru a aduce unitate din multiplicitatea politică. *Triunghiul* – ca formă a relațiilor de

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

comunicare, de putere sau de relație socială – a furnizat și formula construcției decizionale în viziunea platoniciană asupra deciziei în *Republica*. Dimensiunile umane care delimitează universul decizional uman sunt trei la număr, așezate în anumite proporții și într-o relație tringhiulară – partea rațională, partea pasională și partea apetentă. Formula de conducere politică din *Republica* este tot o formulă tringhiulară – "*aducătorii de venituri, auxiliarii și cei ce iau decizii*"[261].

Formulele trianghiulare din imaginarul platonician nu sunt neapărat formule ierarhice, deși în triada *rațiune-pasiune-dorință* rațiunea are un ascendent ierarhic asupra celorlalte două. Ierarhia platoniciană nu este una bazată pe relații, de aceea ea trebuie căutată mai degrabă în construcția propriu-zisă. Dacă privim relația ca pe o legătură direcțională de la o origine către o destinație, atunci ierarhia de tip relațional se desprinde din relevanța destinației asupra căreia operează aceasta legătură direcțională, pentru ca destinația este cea asupra căreia se descarcă semnificația transferată dinspre punctul sau elementul sau entitatea originară a relației. Spre deosebire de ierarhia de tip relațional, ierarhia de tip constructiv se desprinde din pozițiile corpurilor unele față de altele într-o structură arhitectonică. Ierarhia arhitecturală este una prin excelență spațială, pe când ierarhia relațională poate avea ipostaze diferite: temporale sau semantice. Este interesant de urmărit modul în care operează acest criteriu al spațiului într-o lume al cărei substrat fundamental nu este cel spațio-temporal, ci unul ideatic, abstract și absolut. Imaginarul geometric platonician face ca spațialitatea să se dizolve în proporție, iar relația – în număr.

Impactul asupra imaginarului decizional este șocant: avem asupra deciziei o viziune spațial-geometrică abstractă, care ne-o prezintă ca pe o agregare arhitecturală de obiecte geometrice. Liniile și

[261] Platon, *Republica*, Partea a II-a, 7, 441 e – 442 a, trad. A. Cornea, *Cuvânt Prevenitor* de C. Noica, Opere V, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

proporțiile după care se îmbină acestea dau impresia unei ierarhii poziționale clare, stricte și eficiente. Poziția ierarhică majoră absolută este cea a *scopului suprem, Binele,* care este o expresie absolută a *raționalității* sau care nu are valoare absolută înafara raționalității. Poziția minoră absolută este cea a *dorinței* și a *senzației*, care sunt legate între ele pe nivelul corporal, pământean al ființei. Între aceste două planuri absolute – cel major și cel minor – decizia este un aranjament de componente intermediare și proporții.

Componentele intermediare care alcătuiesc acest construct sunt *pasiunile*. Proporțiile lor unele față de altele și ale lor față de cele două planuri absolute sunt de natură să transmită din planul minor către cel major nevoia umană de a atinge scopul absolut. O nevoie care trebuie să străbată umbrele, cum spune alegoria platoniciană a peșterii, și să pătrundă imaginile unor idei ale căror semnificații se diseminează pe tot atâtea niveluri prin care sunt proiectate.

Decizia sau "judecata", cum o numește uneori Platon în textele dialogurilor sale, se alcătuiește prin așezarea componentelor după anumite proporții, pe care omul platonic le are dintr-o cunoaștere inițială ideală a scopului suprem. Pentru omul platonic, "judecată" în sens de decizie este un tip de raționament care așează la originea unui ierarhii poziționale o dorință (sau un orizont apetitiv) și pe care o orientează invariabil către același plan major – scopul absolut. Raționamentul trebuie să compună apoi, după reguli geometrice, obiectele abstracte care conțin proiecții ale scopului în planuri din ce în ce mai apropiate dorinței, mergând de la superior către inferior. Acest raționament face ca elementul minor – *dorința* – să se apropie de cel major – *rațiunea* – printr-un joc de proporții ale pasiunilor și ale cunoașterii. Desfășurată dinspre general către particular, dinspre absolut către contingent, judecata (adică, decizia) nu face decât să compună aceste proiecții ale scopului ca pe niște obiecte geometrice

abstracte şi perfecte ca şi triunghiurile care stau la baza creaţiei universale în concepţia platoniciană. Compunerea operează asupra acestor proiecţii de scop pentru a scoate la lumină, cu fiecare pas, nu o acţiune – lucru impropriu de altfel concepţiei platoniciene despre decizie – ci o ipostază arhitectonică a proporţiilor dintre elementele triunghiului *raţiune-pasiune-dorinţă*.

Jocul acesta geometric ni se pare întrucâtva cunoscut: l-am întâlnit în *Timaios*. Dar putem presupune că el se regăseşte şi în construcţia oricărei decizii. Triunghiul elementar al construcţiei decizionale este cel al triadei fundamentale *raţiune-pasiune-dorinţă*: cu el este creat din aproape în aproape ceea ce în final va fi o decizie. Triunghiuri elementare de acest tip, care sunt tot atâtea proiecţii ale triadei fundamentale, intră în acest joc al construcţiei platoniciene. Compunerea lor urmează reguli stricte. Dacă laturile lor respectă regulile proporţiilor armonice, atunci compunerea lor nu va avea niciodată ca rezultat o mărime iraţională, ci doar mărimi raţionale. Rezultatul ? – Un platonion, adică un solid perfect, aşa cum descrie Figura 12, foarte schematic, de altfel, întreaga procedură.

Regăsim atât procedura, cât şi construcţia propriu-zisă nu numai în *Timaios*, ci prefigurată încă din *Republica* şi din *Legi*: fie că ne uităm la alcătuirea claselor care compun societatea, fie că ne uităm la alcătuirea omului în armonie cu sine – vom vedea peste tot acest joc de compunere şi proporţie în care ideile raţionale absolute se compun geometric cu dorinţi şi pasiuni contingente, extrag din acestea numai ceea ce este cunoaştere şi le compun în mod repetat, până când obiectul abstract rezultat atinge perfecţiunea. Aici procedura se opreşte: ideea este acum încorporată într-un platonion. Că o numim "judecată", "decizie", "conducere politică", "cetate" sau "suflet" – nu mai are atât de mare importanţă, pentru că ea este o ipostază împlinită a scopului suprem.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

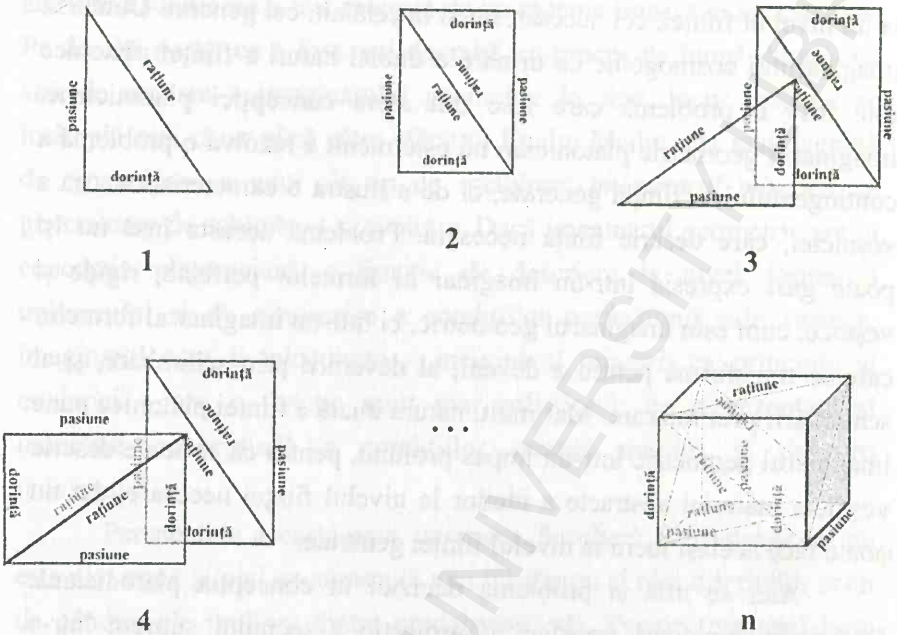


Figura 12.

Există însă un moment când acest imaginar geometric devine inoperant. Ceva în acest imaginar se schimbă atât de profund încât imaginea geometrică a lumii se risipeşte ca o perdea de nisip răsfirat în bătaia vântului.

Imaginarul geometric este, pentru o foarte lungă perioadă a filosofiei antice greceşti, prisma prin care este filtrată înţelegerea întregului univers ca şi descrierea sa mentală, vizuală sau abstractă. Acest imaginar este menit să surprindă condiţia eternă şi imuabilă a universului, a ideilor şi a fiinţei. El poate opera constructiv prin compunere spaţială de tip geometric, dar nu poate opera temporal. Conceptul de *temporalitate* este caracteristic fiinţei generate, lumii contingente. Or geometria, spune Platon dând glas unei credinţe adânc înrădăcinate a vechilor greci, se ocupă şi poate descrie doar ceea ce este

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

veşnic în lucruri, ca şi în ființă. Imaginarul geometric este operant doar la un nivel al ființei, cel necesar, nu şi la celălalt, cel generat. Dublarea imaginarului cosmogonic ca urmare a dublei naturi a ființei platonice este însă o problemă care iese din sfera concepției platoniciene. Imaginarul geometric platonician nu este menit a rezolva o problemă a contingentului, a ființei generate, ci de a ilustra o caracteristică, cea a veşniciei, care descrie ființa necesară. Problema aceasta însă nu îşi poate găsi expresia într-un imaginar al formelor perfecte, rigide şi veşnice, cum este imaginarul geometric, ci într-un imaginar al formelor care se transformă pentru a deveni, al devenirii prin schimbare, şi al schimbării prin mişcare. Mai mult, natura dublă a ființei platonice pune imaginarul geometric într-un impas profund, pentru că el poate descrie veşnicia materiei abstracte a ideilor la nivelul ființei necesare, dar nu poate face acelaşi lucru la nivelul ființei generate.

Aici se află şi problema deciziei în concepția platoniciană. Decizia platoniciană transferă o proiecție a scopului suprem într-o ipostază structurală a construcției umane interioare. Ea nu este un parcurs de acțiune, ci unul de proiecție statică dintr-un plan general absolut (*Binele*) într-un plan contingent (*dorința* de armonie cu sine prin virtute şi cunoaştere). Ea nu este un parcurs temporal către o țintă printr-o mişcare activă şi selectivă, ci un parcurs abstract între o țintă absolută şi o adaptare a proporțiilor interioare ale celui care decide. Ținta absolută (sau scopul suprem) este cea care extrage din fiecare constructor raportul proporțional al elementelor triadei fundamentale care îndeplinesc condiția armoniei. Aceste proporții descriu în mod necesar şi suficient orice decizie atât timp cât scopul rămâne absolut. Scopul şi proiecția sau identificarea lui în condiția contingentă a ființei generate definesc decizia. Iar bătălia pentru scop se duce în interioritatea umană şi nu în acțiunea ei.

Iată doar câteva argumente – *schimbare, devenire, mişcare, materie, spațiu* şi *timp* – pentru a înțelege *cum?*, *de ce?* şi, mai ales,

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

când? a intervenit disoluția imaginarului geometric. În mod sigur, această disoluție nu a fost marcată de un început brusc sau spectaculos. Pe de altă parte, ea a fost mai degrabă un proces de lungă durată, nu atât de erodare a imaginarului geometric în sine, lucru care nu se întâmplă nici chiar până către sfârșitul Evului Mediu, cât mai degrabă de emancipare a unui alt tip de imaginar: *imaginarul mișcării* ca generatoare de schimbare și evoluție. Dacă imaginarul geometric are în concepția platoniciană o funcție de descriere la nivel formal a universului și de cunoaștere a condițiilor perfecțiunii sale veșnice, imaginarul care îl înlocuiește – imaginarul mișcării ca principiu al evoluției – are o funcție mult mai sofisticată: de reprezentare și modelare conceptuală a condițiilor eternei mișcări și deveniri universale.

Perspectiva aceasta pare, oarecum, familiară: într-adevăr, ea nu este nici nouă și nici necunoscută nici lui Platon și nici diferitelor școli de gândire ale multora dintre predecesorii săi. Perspectiva unei lumi aflate în mișcare este pentru prima dată deschisă de milesieni. Sir Thomas Heath[262] spune că Anaxagoras este primul care introduce imaginea unui "vortex" provocat de un principiu rațional într-un univers amestecat, la început, din particule multe, mărunte și uniforme. Imaginea persistă și ea se va regăsi mai târziu și în gândirea lui Democrit sau în cea a lui Heraclit. Acestei imagini încep să i se alăture elementele unui nou tip de imaginar: imaginarul mișcării, al particulelor și al forțelor orientate înspre sau dinspre principii ordonatoare, al fluxurilor, al contrariilor și al schimbării sau al transformării. Este un imaginar care se formează lent, dar care există în paralel cu cel geometric, adesea alăturându-se fără să se atingă, sau ale căror drumuri se întretaie fără să se însoțească. Până la un moment dat – un anume moment când aceste lucruri chiar se întâmplă și când ordinea lor de prioritate și de autoritate se schimbă. Între imaginarul

[262] Heath, T.L.1921. *A History of Greek Mathematics,* 2 vols., Oxford.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

celor veşnice şi perfecte – *imaginarul geometric atemporal* – şi imaginarul celor care se schimbă în permanenţă şi aflate într-o perpetuă mişcare – *imaginarul temporalităţii* şi *mişcării* – ceea ce le aşează într-o altă ordine de prioritate este ideea că fiinţa este unitară, că mişcarea este proprie fiinţei şi că timpul este măsura mişcării.

Ideea aceasta îi aparţine lui Aristotel. Ea înlocuieşte imaginarul geometric asupra universului şi fiinţei cu imaginarul mişcării şi al schimbării. Înlocuieşte armonia cu mişcarea. Alegerea de scop cu alegerea de mijloace. Timpul absolut cu timpul real. Un singur lucru mai rămâne acelaşi: viziunea morală asupra alegerii. Dar şi aici apare o diferenţă, pentru că analizăm acum criteriul moral în alegerea asupra *mijloacelor*.

Ceea ce reţine imaginarul decizional din concepţia platoniciană este, în primul rând, *scopul*. Mai precis, scopul ca valoare absolută, care absoarbe întregul efort existenţial şi de cunoaştere al omului, orientând orice alegere *după* şi *către* valoarea absolută.

Etern şi absolut – *scopul* platonic are forţa unui criteriu dominant al alegerii. De fapt, ceea ce conferă scopului suprem din concepţia platoniciană această forţă extraordinară asupra fiinţei este un detaliu aparent mărunt, dar care se va dovedi a fi, la rândul său, o forţă implacabilă: *timpul absolut* sau, la limită, *atemporalitatea*. În interiorul unui timp absolut, forţa unui scop absolut în orientarea alegerii este atât de copleşitoare încât acţiunea apare ca necesitate şi nu ca opţiune. Platon însuşi corectează această imagine: atât liberul arbitru, cât şi cunoaşterea în ceea ce priveşte alegerea umană găsesc o rezolvare unică în ideea triadei fundamentale *raţiune-pasiune-dorinţă*. Dar forţa scopului platonician absolut nu poate fi diminuată nici chiar de libertatea voinţei umane sau de capacitatea de cunoaştere umană, pe care le absoarbe în sublima condiţie a armoniei cu sine a omului platonic.

Eliberat însă de forţa copleşitoare a absolutului fiinţei, timpul real devine mai târziu, în gândirea aristotelică, un cadru fundamental

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

diferit pentru alegerea umană: ancorată în temporalitate ca măsură a schimbării, orice alegere capătă o orientare în sens temporal. Orientarea alegerii în timpul real este cu totul diferită de orientarea alegerii în timp absolut: timpul real este unidirecțional, el se scurge dinspre trecut prin prezent către viitor, pe când timpul absolut nu este asociat cu o direcție anume, cu trecut, prezent sau viitor.

Să ne imaginăm alegerea umană între forța scopului platonic absolut şi forța implacabilă a fluxului timpului real. Pe de o parte – scopul absolut care o absoarbe aproape în întregime. De cealaltă parte – timpul real care o transformă într-un fluid amestecat de stări interioare, şi care o lasă să curgă liber, orientându-i fluxul prin ordonarea stărilor după distanța lor față de scop. O distanță măsurată moral, dar, de astă dată, pentru prima dată, şi pragmatic. Utilitatea îşi face loc, ajungând chiar să re-definească acel "vortex" provocat de principiul rațional, *nous*, descris de Anaxagoras. Şi această idee îi aparține tot lui Aristotel.

Punându-le cap la cap, obținem o altă compoziție a imaginarului decizional. O alegere orientată temporal şi raportată în permanență la un scop definit din punct de vedere moral se poate rezuma în câteva concepte-cheie: *acțiune, mişcare, cunoaştere* şi *timp*.

Acest imaginar decizional, circumscris pentru prima dată ca atare de către Aristotel, a străbătut timpul, de la gândirea greacă antică la cea a imperiului roman, întregul ev mediu, renaşterea, epoca umanismului iluminist şi modernitatea, stăpânind şi astăzi teoriile asupra alegerii raționale din multe domenii, cel politic fiind, poate, cel mai conservator în această privință. Față de acest argument al timpului în cristalizarea unei concepții, care poate părea covârşitor, există însă două contra-argumente bazate pe curente fundamentale de gândire şi opinie, al căror exercițiu istoric destul de îndelungat, deşi de multe ori divergent ca orientare, nu le-a diminuat forța.

Unul dintre aceste curente este cel care a susținut gândirea aristotelică asupra deciziei şi continuă să o facă, deşi face în acelaşi

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

timp eforturi considerabile de adaptare la gândirea postmodernistă. Este vorba despre raționalismul pragmatic.

Celălalt curent, orientat critic asupra concepției aristotelice asupra deciziei, dar mai cu seamă asupra concepției raționalismului pragmatic întărită în sfera deciziei în principal de gândirea modernistă, are la rândul său rădăcini destul de adânci în istoria gândirii filosofice și matematice, dar are, pe de altă parte, o componentă puternică generată de gândirea științifică postmodernistă prin științele sociale, științele vieții, științele dezvoltate în sfera biologiei, chimiei și fizicii, precum și științele artificialului. Toate acestea au determinat o transformare fundamentală a concepției asupra deciziei, care se desparte de concepția aristotelică inițială. Despărțirea este grea, într-adevăr, și nu lipsită de accese conservatoare, dar ea are loc într-un răstimp atât de scurt încât, în prima jumătate a secolului al XX-lea, nimeni nu are răgaz să-și tragă bine sufletul înainte ca decizia să fie transformată în *obiectul* unei noi teorii. Sau științe. Aici spiritele se încing și nu reușesc să cadă de acord într-un răstimp la fel de scurt. Și cum ar putea să ne ajungă răgazul unei jumătăți de secol să ne putem despărți în liniște și fără regrete, prejudecăți sau temeri de concepția aristotelică asupra deciziei, când ea este aceea care ne stăpânește gândirea de mai bine de două milenii ?...

Dar mai bine să aruncăm o privire în urmă: trecutul este uneori mai ușor de purtat sau de uitat dacă știi cum să-l privești. Deși cele două milenii peste care trebuie să ne "cățărăm" privirea pentru a ne putea uita în trecut nu ne fac sarcina mai ușoară. Ci, dimpotrivă.

Cu Aristotel începe marea aventură a gândirii decizionale așa cum o înțelegem noi astăzi prin trei concepte-cheie: *raționalitate*, *acțiune*, *proceduralitate*.

Aristotel este cel care așează în centrul și în esența gândirii decizionale acțiunea umană. Concepția aristotelică introduce în imaginarul decizional viziunea în "doi-pași" a alegerii umane:

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

deliberarea şi *acţiunea*. Deşi, dacă ne ne gândim bine, ea este o viziune in "trei paşi": *senzaţia*, *deliberarea* şi *acţiunea*. Dar despre senzaţie – in cel de-al doilea volum, atunci când vom analiza triada platoniciană *raţiune-pasiune-dorinţă*.

Aristotel este cel care aşează decizia, pe de o parte, pe *coordonate spaţio-temporale* şi, pe de altă parte, pe *coordonate de stare* ale actorului uman, dar şi ale ambientului acestuia. Aşezarea concepţiei despre fiinţă într-o lume o dimensiunilor şi semnificaţiilor multiple şi într-o lume a *mişcării*, face şi din concepţia asupra deciziei o concepţie bazată pe mişcarea într-un spaţiu multidimensional, în care *schimbarea* devine conceptul-cheie pentru înţelegerea, evaluarea şi instrumentarea mişcării şi, implicit, a acţiunii umane.

În fine, dar nu în ultimul rând, cu Aristotel concepţia asupra deciziei marchează pentru prima dată dilema criteriilor alegerii umane: moralitatea valorilor absolute sau moralitatea valorilor utile în dimensiunile lor umane reale ? – Pentru prima dată relaţia "cauză-efect" induce în gândirea decizională o relaţie cantitativă, dar şi calitativă, între acţiunea umană şi efectele acesteia la dimensiunea reală a actorului uman – nici supus unor valori absolute, dar nici lipsit de valori. Acest transfer al sistemului de valori absolute platonician într-un sistem de valori umane relative este ceea ce i se reproşează concepţiei aristoteliene şi astăzi, dar este şi ceea ce a permis ca acţiunea umană să devină subiectul universal al gândirii filosofice, artistice şi ştiinţifice pentru următoarele două milenii de la formularea aristotelică iniţială.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index bibliografic

Opere

Aristotel, *Metafizica*, trad. A. Cornea, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.
Aristotel, *Categorii.Despre interpretare*, trad. C. Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.
Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. T. Brăileanu, Editura Antet, Bucureşti.
Aristotel, *Politica*, trad. El. Bezdechi [1924], Editura Antet, Bucureşti.
Aristotel, *Retorica*, trad., st.introd., index de M.-C. Andrieş, note şi comentarii de Şt.-S.Maftei, Editura IRI, Bucureşti, 2004.
Platon, *Euthydemos. Cratylos*, trad. G. Liiceanu, S. Noica, *Interpretări* de C. Noica, Opere III, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
Platon, *Phaidon. Phaidros*, trad. P. Cretia, G. Liiceanu, Interpretari la dialogurile platonice de C. Noica, Opere IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983.
Platon, *Republica*, trad. A. Cornea, *Cuvânt Prevenitor* de C. Noica, Opere V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.
Platone, *Parmenide*, A cura di Maurizio Migliori e Claudio Moreschini, Rusconi Libri, Milano, 1994
Platone, *Timeo*, A cura di Giovanni Reale, Rusconi Libri, Milano, 1994.
Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, trad. de G. de Moerbeke, éd. critique par C. Steel, Leuven University Press., 1982-1985.

Exegeză

Brentano F. [1862]. *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel,* trad. Tănăsescu I., Editura Humanitas, Bucureşti, 2003.
Brumbaugh R.S. 1954. *Plato's mathematical imagination*, Bloomington.
Brumbaugh R.S. 1981. *The Philosophers of Greece*, Albany, New York.
Burnet, J. [1892]. *Early Greek Philosophy*, ed. a 3-a, London, 1930.
De Wulf, Maurice. 1909. *History of Medieval Philosophy*, Longmans, Green and Co., London.
Diogenes Laertios. 1963. *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, Bucureşti.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Eco Umberto. 1999. *Arta şi frumosul în estetica medievală*, Editura Meridiane, Bucureşti.
Fairbanks, A. 1903. *The First Philosophers of Greece*, New York.
Heath J.L. 1940. *Mathematics în Aristotle*, Oxford.
Heath, T.L.1921. *A History of Greek Mathematics*, 2 vols., Oxford.
Hegel, G.W.F. 1963. *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti.
Petre Z. 2000. *Cetatea greacă: între real şi imaginar*, Editura Nemira, Bucureşti.
Ritter, H. 1838. *History of Ancient Philosophy*, trad. Morrison, Oxford.
Ross W.D. [1923]. *Aristotle*, London, 6th ed., 1955.
Russell, B. 1961. *History of Western Philosophy* , London (textul acestui volum face referinţe şi la ediţia în limba italiana din 1967, *Storia della filosofia occidentale*, Milano).
Stöckl, Albert. 1887. *Handbook of the History of Philosophy*, Trans.by T.A. Finlay, M. H. Gill and Son, Dublin.
Tannery, Paul. 1930. *L'histoire de la science hellenè*, Paris.
Turner, William, 1903. *History of Philosophy*, The Athenaeum Press, Ginn and Company Proprietors. Boston, U.S.A.
Ueberweg, F. [1872]. *A History Philosophy, from Thales to the Present Time*, trans. by Morris, 2 vols., New York, 1972.
Van der Waerden B. L. 1954. *Science Awakening*, New York.
Voinea, C.F. *et al.* 2007. *Decizia politică: O formulă interdisciplinară*, C. Vlasie (Ed.), C.F. Voinea (coord.), C. Preda, A. Petrescu, J. Scheele, Editura Paralela45, Piteşti.
Vlăduţescu Gh. 1983. *Modernitatea ontologiei aristotelice*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
Zeller E. (author), S.F. Alleyne, E. Abbott (Engl. transl.), *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Longmans, Green and Co., 1905.

Studii şi articole

Banu I., *Heraclit din Efes*, B90, trad. A. Piatkowski în colab. cu I. Banu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963.
Brumbaugh R.S. 1961. Plato and the history of science, "Studium Generale" No. 14, pp.520-527.
Bulmer-Thomas I. 1970-1990. Biography, în *Dictionary of Scientific Biography*, New York.
Reale G. 1994. "*Appendice: Precisazioni sulla costruzione matematica dei solidi geometrici regolari e degli elementi fisici e illustrazioni tratte da disegni di Leonardo Da Vinci*", în ediţia din 1994 a dialogului

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Timeo de Platon, Ed. Rusconi, Milano, şi apărut într-o ediţie anterioară a monografiei sale, "Per una nuova interpretazione di Platone", Vita e Pensiero, Milano 1993, pp.672-692.

Rubin E.L. 2005. *Rational Choice and Rat Choice: Some Thoughts on the Relationship among Rationality, Markets, and Human Beings*, Chicago-Kent Law Review , Vol. 80, Rubin Author Approved Edits.

Antologii de traduceri din textele anticilor greci

Antologie filosofică – Filosofia antică, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

Filosofia greacă până la Platon, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

Fragmentele eleaţilor: Xenofan, Parmenide, Zenon, Melissos, traducere şi comentariu de D.M. Pippidi, Editura "Casa Şcoalelor", Bucureşti, 1947.

Izvoare de filosofie, trad. A. Marinescu, C. Noica, Bucureşti, 1942.

Legende Mitologice. Din opera poeţilor greci şi latini, trad. I. Acsan, Editura Albatros, Bucureşti, 1972.

Leucip – Democrit, Fragmente, A1, trad. H. Mihăiescu, studiu introd. C.I. Gulian, Editura Stat, Bucureşti, 1950.

Primii materialişti greci, trad. A. Frenkian, Editura de Stat, Bucureşti, 1950.

Surse ale Greciei antice citate în textul volumului prin intermediul altor opere

Apollodorus, Apolonius din Rodos, Atenagoras, Eratosthenes, Hippolytus, Suidas (sursa: Stöckl, Albert. 1887. *Handbook of the History of Philosophy*, trans. T.A. Finlay, M. H. Gill and Son, Dublin, v. arhiva web *Jacques Maritain Center*)

Diels, H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879 (sursa: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1930).

Diels, H., Kranz, W. 1959-1960. Die *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Charlottenburg Wiedmann (sursa: *Antologie filosofică – Filosofia antică*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.)

Dilke O. *Greek And Roman Maps*, pp.20-24 (sursa: v. arhiva cartografică *Index of Ancient Maps*)

Eudemos din Rhodos, *History of Geometry*, (sursa: Proclus, v. arhiva web *MacTutor History of Mathematics*)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Galenus, *In Hipp. de humoribus*, I, 1/XVI, 37K, *Thales B3*, (sursa: *Filosofia greacă până la Platon*, Ed. Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.).

Harley J.B. *The History of Cartography*, (sursa: v. arhiva cartografică *Index of Ancient Maps*)

Heidel, A. *The Frame of the Ancient Greek Maps*, (sursa: v. arhiva cartografică *Index of Ancient Maps*)

Hesiod, *Teogonia* (sursa: *Legende Mitologice din opera poeţilor greci şi latini*, Editura Albatros, Bucureşti, 1972).

Olympiodorus, *Prolegomena et in Categorias,* Berlin,ed. Ed. Busse., 1902, (sursa: C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în: Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, trad. C. Noica, Bucureşti, 2005).

Placita în H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin, 1879, (sursa: J. Burnet, *Early Greek Philosophy,* London, 1930).

Proclus, *Commentary on the Timaeus of Plato*, Excepts from vol. 15 of the Thomas Taylor Series, translated by Thomas Taylor, pp. 195-239 (sursa: arhiva web *The Encyclopedia of the Goddess Athena*).

Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, Berlin, ed. K. Kalbfleisch, Ed. Busse. 1907 (sursa: C. Noica, *Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel*, în: Aristotel, *Categorii. Despre interpretare,* trad. C. Noica, Bucureşti, 2005).

Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, (sursa: A: Fairbanks.1903. *The First Philosophers of Greece,* New York, în arhiva *Hanover Historical Texts Project;* J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 1930; Vlăduţescu, Gh. 1983. *Modernitatea ontologiei aristotelice,* Ed. Dacia, Cluj-Napoca).

Stobaeus, Joannes. [A.D. 500]. *Eclogae Physicae et Ethicae* (sursa: J. Burnet, *Early Greek Philosophy,* London, 1930).

Theophrastus, (sursa: A: Fairbanks.1903. *The First Philosophers of Greece*, New York, în arhiva *Hanover Historical Texts Project*; J. Burnet. 1930. *Early Greek Philosophy,* London).

Arhive web

Arhive web cu opere clasice:

Encyclopedia of the Goddess Athena, http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/

Proclus, *Commentary On The Timaeus of Plato*, http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/Commentary_on_the_Timaeus_x.htm accesată la data de 4 februarie 2008.

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

The Works of Proclus,
http://www.goddess-athena.org/Encyclopedia/Friends/Proclus/Proclus_works_x.htm,
accesată la data de 4 februarie 2008.

Hanover Historical Texts Project, http://history.hanover.edu/project.html, Scanned and proofread by Aaron Gulyas, May 1998. Proofread and pages added by Jonathan Perry, March 200.Last Updated: September 12, 2007.Hanover College History Department.

Anaximander Fragments and Commentary - Fairbanks, A., ed. and trans. *The First Philosophers of Greece*, (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), 8-16. *Hanover Historical Texts Project*, accesată la data de 26 iunie 2007.

Anaximenes-Fragments and Commentary - Arthur Fairbanks, ed. and trans., *The First Philosophers of Greece*, (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), 17-22. *Hanover Historical Texts Project*, accesată la data de 13 noiembrie 2008.

Anaxagoras-Fragments and Commentary, Arthur Fairbanks, ed. and trans., *The First Philosophers of Greece*, (London: K. Paul, Trench, Trubner, 1898), 235-262. *Hanover Historical Texts Project*, accesată la data de 26 iunie 2007.

Internet Ancient History Sourcebook, Paul Halsall, August 1998 http://www.fordham.edu/halsall/ancient/asbook.html

(Pseudo)-Plutarch: *Des Opinions des philosophes*, accesată la data de 13 noiembrie 2008.

The Internet Classics Archive by Daniel C. Stevenson, Web Atomics: arhivă web publică disponibilă *online* la adresa: http://classics.mit.edu accesată la data de 29 noiembrie 2007 pentru următoarele titluri:

Aristotel:

Aristotle, *Metaphysics*, Transl. by W. D. Ross. Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/metaphysics.html

Aristotle, *Prior Analytics*, Transl. by A. J. Jenkinson, Provided by The Internet Classics Archive. http://classics.mit.edu//Aristotle/prior.html

Aristotle, *Physics*, Transl. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/physics.html

Aristotle, *Categories*, Translated by E. M. Edghill, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/categories.html

Aristotle, *On Generation and Corruption*, Translated by H. H. Joachim, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/gener_corr.html

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Aristotle, *On Interpretation*, Translated by E. M. Edghill, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/interpretation.html
Aristotle, *Metaphysics*, Translated by W. D. Ross, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/metaphysics.html
Aristotle, *Prior Analytics*, Translated by A. J. Jenkinson, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/prior.html
Aristotle, *On the Soul,* Translated by J. A. Smith, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Aristotle/soul.html

Platon:

Cratylus, By Plato, Translated by Benjamin Jowett, Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu//Plato/cratylus.html
Republic, By Plato, Translated by Benjamin Jowett. Provided by The Internet Classics Archive, http://clasics.mit.edu/Plato/Republic.html
Timaeus, By Plato, Translated by Benjamin Jowett. Provided by The Internet Classics http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html
Theaetethus, By Plato, Translated by Benjamin Jowett. Provided by The Internet Classics Archive, http://classics.mit.edu/Plato/theatu.html
Laws, By Plato, Translated by Benjamin Jowett, Provided by The Internet Classics Archive. http://classics.mit.edu//Plato/laws.html
Parmenides, By Plato, Translated by Benjamin Jowett, Provided by The Internet Classics http://classics.mit.edu//Plato/parmenides.html
Sophist, By Plato, Translated by Benjamin Jowett, Provided by The Internet Classics Archive. http://classics.mit.edu//Plato/sophist.html

Jacques Maritain Center, University of Notre Dame, http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/aristotl.htm

Stöckl, Albert. 1887. *Handbook of the History of Philosophy*, trans. T.A. Finlay, M. H. Gill and Son, Dublin: http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/hhp.htm, accesată la data de 29 noiembrie 2007.
Maurice de Wulf. 1909. *History of Medieval Philosophy*, 3rd edition, Translated by P. Coffey, Longmans, Green, and Co. London: http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/homp.htm , accesată la data de 29 noiembrie 2007.
William Turner. 1903. *History of Philosophy*, The Athenaeum Press, Ginn and Company, Proprietors. Boston. USA:

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

http://www2.nd.edu/Departments/Maritain/etext/hop.htm, accesată la data de 29 noiembrie 2007.

Peithô's Web, http://classicpersuasion.org/pw/index.htm
Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, trad. C.D.Yonge, London: Henry G. Bohn, 1853, http://classicpersuasion.org/pw/diogenes/dlthales.htm, accesată la data de 4 februarie 2008.
Burnet, John.1930. *Early Greek Philosophy*, London: http://www.classicpersuasion.org/pw/burnet/ accesată la data de 22 octombrie 2008.

Perseus Digital Library Project, Ed. Gregory R. Crane.Tufts University.4feb2008 <http://www.perseus.tufts.edu> . 28nov2008
Euclid, *Elements,* (ed. Thomas L. Heath)
Pappus, Harry Thurston Peck, Harpers Dictionary of Classical Antiquities (1898)

MacTutor *History of Mathematics*, J. J. O'Connor and E.F. Robertson, School of Mathematics and Statistics, University of St. Andrews, Scotland, JOC/EFR January 1999, http://www-history.mcs.standrews.ac.uk/Biographies/
Eudoxus of Cnidus, Eudoxus.html, accesată la 22ian2008.
Euclid of Alexandria, Euclid.html , accesată la 4feb2008
Empedocles of Acragas, Empedocles.html , accesată la 22ian2008
Democritus of Abdera, Democritus.html, accesată la 22ian2008
Anaxagoras of Clazomenae, Anaxagoras.html , accesată la 22ian2008
Hippias of Elis, Hippias.html , accesată la 26nov2007
Hippocrates of Chios, Hippocrates.html accesată la 22ian2008
Plato, Plato.html , accesată la 24ian2008
Ptolemy, Ptolemy.html accesată la 18iul2008
Pythagoras of Samos, Pythagoras.html accesată la 22ian2008
Thales of Miletus, Thales.html , accesată la 22ian2008
Theaetetus of Athens, Theaetetus.html, accesată la 22ian2008
Theodorus of Cyrene Theodorus.html , accesată la 22ian2008

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Arhive grafice:

Brown K., *Platonions*, disponibil *online* la adresa de web: http://www.mathpages.com/home/kmath531/kmath531.htm , accesată la data de 4 februarie 2008

Hart, G.W. 1999. *Virtual Polyhedra,* imagini accesibile *online* în arhiva web publică personală George W. Hart: http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra/leonardo.html

Pacioli Luca, *Polyhedra*, accesată la data de 14 februarie 2008: http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra/pacioli.html
Da Vinci, Leonardo, *Polyhedra*, accesată la data de 14 februarie 2008.
http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra/leonardo.html
Della Francesca, Piero, "Piero della Francesca's Polyhedra", accesată la data de 14 februarie 2008:
http://www.georgehart.com/virtual-polyhedra/piero.html

Radoslav Jovanovic, Colectia 2001-2005 "Drawings of Leonardo Da Vinci" creată în noiembrie 2005, publicată pe web site-ul: http://milan.milanovic.org/math/english/solids/solids.html

Arhive cartografice

Index of Ancient Maps, arhivă cartografică publică accesibilă *online* la adresa: http://www.henry-davis.com/MAPS accesată la 30 mai 2007 pentru următoarele imagini cartografice:
Slide #105: "Homer's View of the Earth", (900 B.C.);
Slide #106A: "Frames of the Greek world (Homer, Anaximander and Hecataeus)";
Slide #107: "World according to Anaximenes", (6th century B.C.)

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index de nume

A

Acusilaus 57
Anaxagoras din Clazomene, 29, 49, 60, 63, 64, 65, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 90, 97, 98, 99, 100, 109, 115, 119, 120, 131, 132, 133, 134, 151, 152, 156, 160, 164, 182, 195, 229, 231, 239, 241
Anaximandros, 26, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 76, 80, 82, 87, 97, 98, 109, 119, 120, 124, 125, 134, 139, 157, 160, 182, 198, 199
Anaximenes, 26, 27, 61, 66, 67, 70, 76, 87, 98, 125, 126, 127, 135, 160, 163, 182, 200, 201, 239, 242
Antiphanes, 57
Antiphon, 208
Apolonius din Rodos, 57, 237
Aristotel, 7, 14, 15, 17, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 61, 64, 69, 70, 74, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 108, 110, 112, 113, 115, 116, 120, 121, 124, 129, 131, 132, 133, 134, 142, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 166, 168, 169, 173, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 196, 197, 201, 202, 217, 230, 231, 232, 233, 235, 238, 239
Atenagoras, 57, 237

B

Banu, Ion, 85, 86, 140, 236
Brentano, Franz, 33, 121, 235
Burnet, John, 8, 26, 61, 67, 70, 71, 74, 75, 76, 80, 81, 88, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 136, 138, 140, 141, 142, 146, 147, 151, 152, 153, 160, 235, 237, 238, 241

C

Cornea, Andrei 45, 50, 74, 84, 171, 201, 224

D

da Vinci, Leonardo, 193, 236, 242
della Francesca, Piero, 193, 242
Democrit din Abdera, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 156, 158, 160, 208, 229, 237
Diels, Hermann Alexander, 67, 76, 81, 130, 237, 238
Diogenes din Apollonia, 61, 153
Diogene Laertius, 85, 90, 137, 193, 194, 195, 199, 201, 203, 241
Diogene Laerțios, 138, 199, 203, 235
Doxografic, -e, 63, 64, 124, 126, 153

E

Eco, Umberto, 52, 53, 71, 236
Empedocles, 60, 82, 83, 84, 98, 131, 137, 138, 150, 151, 152, 156, 157, 160, 165, 182, 241
Epimenides, 57
Erathostene, 205
Euclid din Alexandria, 184, 194, 195, 204, 207, 241
Eudemos din Rodos, 196, 237
Eudoxus din Cnidos, 182, 201, 205, 208, 241

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

F

Fairbanks, Arthur, 64, 157, 198, 236, 238, 239
Frenkian, Aram, 83, 151, 203, 237

G

Gauss, 206

H

Heath, Sir Thomas, 193, 195, 204, 205, 208, 229, 236, 241
Heraclit din Efes, 26, 47, 48, 60, 63, 79, 85, 86, 88, 93, 94, 95, 129, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 156, 157, 158, 160, 163, 165, 182, 194, 229, 236
Hesiod, 50, 56, 61, 238
Hippasos din Metapont, 85, 182, 202
Hippias din Ellis, 205, 241
Hippocrates din Chios, 204, 205, 241
Hippolitos, 124
Homer, 136, 199, 200, 242

L

Leucip, 49, 89, 90, 98, 151, 152, 156, 158, 160, 237

N

Noica, Constantin, 9, 37, 38, 72, 108, 109, 171, 224, 235, 237, 238

O

Oceanos, 61, 156

P

Pacioli, Luca, 193, 242
Pappus, 207, 208, 241
Parmenide, 47, 73, 74, 75, 76, 114, 130, 203, 235, 237
Parmenides, 13, 28, 47, 60, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 82, 88, 93, 110, 114, 115, 118, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 137, 138, 151, 182, 201, 203, 240, 237, 240
Pherecydes din Syros, 57
Petre, Zoe, 15, 30, 236
Pitagora, 70, 128, 174, 182, 184, 194, 202, 203, 206, 207, 209, 210, 211, 212
Platon, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 17, 34, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 47, 48, 60, 61, 91, 92, 93, 97, 100, 110, 112, 115, 136, 137, 138, 142, 146, 147, 161, 165, 167, 171, 173, 174, 175, 177, 180, 183, 184, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 201, 206, 208, 209, 210, 213, 216, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 235, 237, 238, 240
Proclus, 190, 191, 193, 196, 204, 235, 237, 238, 239

R

Rubin, Eduard, 187, 237
Russell, Bertrand, 73, 75, 76, 197, 236

S

Simplicius, 57, 61, 74, 76, 124, 125, 130, 182, 238
Stöckl, Albert, 26, 57, 58, 61, 63, 64, 66, 81, 86, 128, 140, 236, 237, 240
Suidas, 57, 237

T

Tannery, Paul, 26, 130, 236
Tănăsescu, Ioan, 33, 121, 235
Teofrast, 63, 64, 125, 126, 153

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Thales din Milet, 25, 27, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 76, 87, 157, 174, 182, 184, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 202, 207, 208, 236, 238, 241
Theaitetos din Athena, 174, 182, 184, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 217
Theodorus din Cyrene, 136, 174, 182, 184, 206, 207, 208, 209, 210, 241
Timaios, 93, 190, 191, 193, 205, 213, 214, 217, 218, 226, 235, 237
Turner, William, 57, 58, 60, 61, 67, 79, 84, 86, 236, 240

U

Uccello, Paolo, 193
Ueberweg, F., 26, 198, 236

V

Vlăduțescu, Ghe., 59, 61, 66, 86, 88, 91, 94, 97, 129, 130, 203, 236, 238

X

Xenophanes, 71

Z

Zeller, Eduard, 8, 26, 47, 85, 151, 236
Zenon, Eleatul, 73, 130, 217, 237

W

de Wulf, Maurice, 48, 235, 240

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Index de termeni

A

Aer, 26, 57, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 83, 90, 125, 135, 156, 160, 214
Actus Purus, 134
alegoria peşterii, 225
apa, 58, 59, 60, 61, 64, 67, 70, 83, 86, 90, 141, 156, 198
apeiron, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 80, 82, 87, 97, 98, 120, 134, 160
aristotelic, -ă, 8, 13, 15, 18, 29, 32, 33, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 52, 53, 54, 72, 76, 91, 94, 97, 100, 106, 111, 114, 118, 119, 122, 124, 131, 147, 149, 167, 168, 175, 181, 187, 192, 217, 230, 231, 232, 233
atom, -ii, 48, 49, 60, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 98, 116, 151,152, 156, 160
autonomă, 80, 99, 117
auto-guvernată, 99 117 124
auto-organizare, 66, 99, 107
autosuficientă, 99, 117, 119, 124

B

bifurcare, 99
bifurcaţie, 107
Bine, 31, 32 33 37, 39 41 60 180 186 190 192 209 221 225 228
binom antitetic, 106, 155, 161, 162, 163
bisectoare, 205
"bun şi rău", 60, 158

C

"*caldul* şi *recele*", 62, 74, 80, 119, 125, 157, 161, 163
Cer, 32, 57
ciclu procedural, 218
comensurabil,comensurabilitate, 174, 182, 207
concepţie decizională, 75, 113, 115 167, 181, 187, 232, 233
Concordia, 60, 136, 150
condensare şi rarefiere, 67, 98
Confruntarea, 136, 150
congruent, -ă, congruenţă 195 197
construcţia unui pătrat cu aria egală cu a unui cerc înscris, 205
comportamentul dinamic emergent, 107
construct decizional, 185, 186
continuitate spaţială, 220
corelarea contrariilor, 136
cosmogonie, cosmogonic 13, 25, 26, 49, 56, 62, 66, 69, 71, 79, 80, 85, 86, 90, 96, 101, 111, 113, 128, 131, 132, 155, 160, 203, 214, 228
Chronos, 57
cubul, 174, 182, 214
curgere de apă, 136

D

decizia, -e, -ei, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 51, 52, 53, 75, 95, 96, 99, 100, 100, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 121, 148, 167, 168, 169, 174, 175, 187, 182, 185 187 188,191 220 221, 223, 225, 228, 232, 233
decizional, -ă, -e, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 25, 28, 29, 30, 32, 41, 42, 43, 44, 75, 77, 112, 119, 120, 121, 123, 168, 174, 175, 177, 181, 185, 186, 189, 218, 220, 224, 230, 231, 232, 233
devenire, 33, 49, 73, 88, 116, 121, 130, 138, 150, 228
diferenţă, 114, 139, 142, 155, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 217, 230
diferenţiere, -ei, 62, 121, 159, 160
dodecaedrul, 174, 182, 202

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dogmele lui Pitagora, 203
Dragostea, 83,156
"dreapta şi stânga", 158
"drumul-în-jos, drumul-în-sus", 86, 88, 136, 141
dorință, 12, 13, 31, 36, 52, 145, 146, 169, 173, 174, 186, 187, 190, 191, 209, 210, 211, 224, 225, 226, 228 230, 233

E

eleat, 28 48 70, 71, 72, 77, 82, 95, 109, 113, 115,119, 128, 129, 130, 131, 133, 142, 148, 149, 165
element, -e, -ul, -ele, 12, 18, 26, 30, 31, 34, 48, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 74, 75, 77, 80, 82, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 107, 124, 135, 146, 151, 152, 156, 158, 181, 189, 191, 198, 202, 203, 206, 209, 214, 215, 217, 219, 229
emergenţ, 23, 42, 52
emoția, -e, -ei, 21, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 51
epopee, 7, 56

F

ființa, 17, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 47, 49, 54, 70, 73, 75, 77, 89, 91, 92, 94, 106, 114, 121, 128, 129, 130, 147, 148, 149, 166, 169, 175, 190, 213, 228, 230
flux, 135, 137, 229, 231
Focul, 26, 74, 83, 85, 86, 90, 126, 127, 135, 138, 156, 214
forțe motrice, 134, 150, 152, 165
forțe antagonice, 57
forțe contrarii, 136, 150
forțe antitetice, 60
fragmentarea, 106, 123
frigul, 120
germeni, 80, 81, 160, 165

G

Glia, 56, 61

H

heptadecagonul, 206
homoiomerii, 60, 65, 79, 80, 81, 97, 134, 160

I

icosaedrul, 174, 182
identitate prin diferență, 139, 142
imaginar geometric, 49, 173, 175, 181, 194, 195, 206, 214, 227
imaginar cosmogonic, 27, 54, 58, 70
imaginar decizional, 175, 231
imaginarul mişcării, 56, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 106, 123, 135, 143, 164, 229, 230
Intelectul, 83, 84, 164, 195
incomensurabil, 174, 182, 209
instabilitate, -a, 36, 107
ionian, -ă, 11, 14, 26, 29, 48, 49, 61, 62, 63, 66, 70, 77, 79, 83, 94, 95, 96, 113, 114, 115, 123, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 139, 142, 149, 150, 155, 160, 162, 194, 202

L

limitat-nelimitat, 158
"lumină şi întuneric", 75, 158, 163
lupta contrariilor, 51, 145, 156

M

materia, -e primordială, 11, 13, 25, 26, 27, 56, 62, 64, 67, 69, 95, 98, 116, 160,
materie nedeterminată, 124
materie infinită, 27, 67, 124, 157
mecanism generativ, 15, 22, 23, 53, 112
mecanism operațional, 120

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mediană, 208, 217
mijlocul, 63, 151, 153, 191, 203, 216, 217
milesian, -ă, 13, 25, 26, 28, 29, 50, 56, 60, 63, 71, 74, 75, 79, 82, 109, 113, 116, 118, 121, 123, 124, 127, 128, 131, 134, 135, 139, 143, 147, 149, 150, 151, 155, 157, 161, 162, 164, 168
mişcarea eternă, 64, 65, 124, 127
mişcare permanentă, 48
mişcare circulară, 90, 132, 215
mişcare periodică, 135
monism, 128, 129

N

Noaptea, 57
Nori, 67, 127
Nous, 60, 79, 80, 83, 115, 119, 120, 132, 182, 195, 231
Numărul, 23, 28, 60, 69, 70, 88, 89, 90, 158, 174, 182, 202, 203, 207, 210
numerele iraționale, 182, 206, 207

O

octoedrul, 174, 182
operand, 98, 218
operator de mişcare, 109, 117, 149
operator de separare logică, 118
operator de separare materială, 117, 119
operator de separare rațională, 119
operator metafizic, 75, 122
opoziția contrariilor, 62, 64, 182
opuşi, 28, 62, 125, 139, 150, 162, 163, 164
orfic, -e, 26, 56, 57

P

Pacea, 60, 136, 150
pasiune, 7, 13, 31, 38, 145, 146, 173, 174, 186, 187, 190, 191, 209, 210, 211, 224, 226, 230, 233
pământ, 32, 57, 74, 80, 83, 86, 90, 126, 127, 141, 156, 164
piatră, 43, 127, 181, 198
piramida, 174, 182, 214, 215
platonic, -ă, 18, 31, 33, 37, 38, 39, 40, 43, 50, 72, 93, 111, 116, 168, 175, 179, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 207, 225, 230, 231
platonician, -ă, 13, 15, 17, 18, 29, 31, 32, 33, 36, 38, 42, 43, 75, 92, 94, 95, 97, 105, 111, 112, 113, 114, 115, 147, 150, 167, 168, 173, 174, 180, 181, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 202, 207, 209, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 233
"plinul şi vidul", 89, 153, 158, 159
pluraliste, -ă, 29, 70, 109, 131, 150, 164
principiul generării tuturor lucrurilor, 111, 113
principiu material, 55, 62, 87, 88, 91, 98, 130, 138, 139, 147, 150, 152, 160
principiul mişcării, 13, 60, 103, 108, 111, 114, 122
proporția de aur, 195

R

rațiune, -a, -ii, 12, 13, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 45, 51, 55, 56, 60, 69, 71, 74, 75, 79, 80, 84, 86, 87, 95, 110, 112, 113, 116, 118, 128, 131, 132, 133, 145, 146, 152, 157, 162, 173, 174, 186, 187, 190, 191, 209, 210, 211, 224, 226, 230, 233
"în repaos şi în mişcare", 158
"rarul şi densul", 158
rarefiere şi condensare, 62, 67, 98
rațiune de a fi, 45, 59, 87, 110
Războiul, 136, 150, 156
"rectiliniu şi curb", 158

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

S

schimbare, 16, 18, 19, 33, 48, 49, 51, 72, 73, 88, 93, 94, 106, 109, 123, 124, 126, 129, 131, 140, 142, 148, 149, 156, 192, 228
separarea originară, 87, 88, 98, 108, 109, 119, 120, 163
selecție, 18, 106, 118, 121, 123
Spirit, 75, 81, 84, 86, 119, 120, 132
solidul, 159, 203, 215
stabilitate relativă, 136, 140
stabilitatea globală, 135, 145
"scară pitagoreică a lumii", 203
stare-scop, 218
scutul lui Ahile, 200
solidele platonice, 193

T

teogonie, 56, 99,
Teogonia, 50, 56, 61, 238
teoria alegerii raționale, 16, 51, 187
teoria deciziei, 15, 16, 17, 21, 24, 25, 52, 53
teorema lui Pitagora, 209, 211
termen median, 217
timp, 12, 33, 44, 48, 49, 50, 58, 60, 65, 67, 69, 74, 82, 86, 87, 91, 92, 93, 105, 109, 114, 119, 124, 126, 138, 139, 143, 147, 151, 153, 158, 163, 166, 173, 188, 190, 191, 192, 195, 197, 217, 218, 228, 230, 231, 232
transformare, 10, 49, 51, 86, 96, 121, 126, 127, 141, 148, 149, 160, 232
triada *rațiune-pasiune-dorință*, 31, 38, 173, 174, 186, 187, 190, 191, 209, 210, 211, 224, 226, 230, 233
triunghi dreptunghic, 206, 210
triunghi echilateral, 219, 220
triunghi isoscel, 193, 195
triunghi scalen, 193, 220

U

"umedul și uscatul", 62, 157, 161, 163
Uranus, 61
Ura, 60, 83, 84, 151, 156, 157

V

vapori, 26, 67, 126
vântul, 67, 126, 127,
vârtej, 90, 119, 132, 153
vidul, 73, 89, 91, 153, 159
vortex, 131, 153, 229, 231

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

"Istoria pe care o creionăm nu este decât una dintre traiectoriile istorice ale ideilor care au orientat concepţiile şi gândirea diferitelor epoci asupra deciziei.

Abordarea pentru care am optat în desenarea acestei traiectorii istorice este una conceptuală, iar perspectiva majoră asupra deciziei este una esenţial procedurală, deşi textul face dese şi, uneori, destul de ample referinţe şi la perspective descriptive sau normative asupra deciziei. Mai mult chiar, această perspectivă procedurală nu putea să rămână înafara contextului istoric al fiecărei epoci. Din acest motiv ea identifică şi asociază diferitelor concepţii asupra deciziei şi influenţele provenite din sfera gândirii politice, sociale şi economice, uneori ale gândirii estetice, alteori ale gândirii matematice asupra deciziei din toate epocile studiate.

Abordarea noastră nu încearcă să dea o definiţie, ci să regăsească definiţii ale deciziei în concepţiile filosofice, sociale şi politice ale fiecărei epoci sau şcoli de gândire studiate. Asta a însemnat o căutare aprofundată în istoria ideilor care au marcat destinul conceptual al noţiunii de decizie de la registrul imaginarului mitologic antic şi până la teoriile complexe actuale."

Camelia Florela Voinea

ISBN 978-973-558-417-7

9 789735 584177

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY